仏教実在論の研究

—三世実有説論争—

下

秋本　　勝

目次（下巻）

第６章　VK『識身足論』[1] 目乾連蘊第一　［抄訳］

大正 27, 531a21~537a26 [2]

第１節　構成・和訳

（１）構成

Ⅰ	三法（三種一組のもの）と三世実有
Ⅰ－１	三不善根
Ⅰ－１ａ	貪不善根と三世
Ⅰ－１ｂ	貪不善根
Ⅰ－１ｃ	瞋不善根・癡不善根と異熟果
Ⅰ－２	三悪行
Ⅰ－３	三不善想
Ⅰ－４	三不善尋
Ⅰ－５	三不善界有
Ⅰ－６	三漏
Ⅰ－７	三火・三愛と三世実有
Ⅰ－８	三所有・三垢・三縛
Ⅱ	四種一組等の煩悩等と三世実有
Ⅲ	六結等と三世実有（全９節）
Ⅲ－１～６	＜省略＞
Ⅲ－７	意［根］と意識
Ⅲ－８～９	＜省略＞
Ⅳ	無所縁心・静慮等と三世実有

---

[1] 『識身論』と略す。『識身論』の三世実有説については、本書（下巻）出版直前に飛田康裕氏の博論（2013）があることを知った。本来ならこれを十分に踏まえた上で訳を公にすべきところではあるが、上巻を出してから４年余りが経過しており、このまま抄訳を公表することとする。

[2] 『識身論』の三世実有説は、漢訳では４章に亘る。第１章 (531a21~c28), 第２章 (531c29~532c29), 第３章 (533a1~535a3), 第４章 (535a4~537a26)。

Ⅳ－１　　「無所縁心」について
Ⅳ－２～９　省略

（２）和訳

Ⅰ　三法（三種一組のもの）と三世実有（531a21~c28）

＜第一ウダーナ[3]＞ (531a23~24)：［三不善］根・［三］悪行・［三不善］想・［三不善］尋・［三不善］思・［三不善］界・［三有］漏・［三］火・［三］愛・［三］所有[4]・［三］垢・［三］縛はすべて三種類である［と経に説かれるが、それらと三世について論じよう］。[5]

Ⅰ－１　三不善根（531a26~c5）[6]

Ⅰ－１ａ　貪不善根と三世（531a26~b17）

沙門目連は「［因果的存在（有為）］のうちで過去のものと未来のものとは存在しない。現在のものと非因果的存在（無為）とは存在する。」と説く。(531a25~26)

彼（＝沙門目連）に「貴方は、経に『三種の不善根がある。貪不善根と瞋不善根と癡不善根とである。』[7]と世尊が適切な言葉で説かれたことをその通りであるとするのか、しないのか。」と問うと、彼は「その通りである。」と答える。

また、彼に、「貴方は、貪不善根について『これは不善である』と既に観察した・今観察する・後に観察するであろうことが可能な者はいる［と世尊が説かれた］ことをその通りであるとするのか、しないのか。」と問うと、彼は「その通りである。」と答える。

［ここで］観察されるものとは何か。過去のものなのか、未来のものな

---

[3] 「識身足論目乾連蘊第一之一第一嗢拕南頌」。第二オーダナ以下同。

[4] 国訳一切４註 33, 72 は「所有」を"kiñcana"とする。三所有とは貪所有・瞋所有・癡所有である。

[5] 国訳一切４註 24~35 参照。

[6] 経については、本庄 2014, 668 [5012] 参照。

[7] DN III 214; MN I 405; AN I 201 等 (PTC) 参照。（国訳一切４註 53 参照）。

のか、現在のものなのか。もし「過去のものを観察する」と言うなら、「過去のものは有る」と説くべきであって「過去のものはない」と［説く］べきではない。［従って、］「過去のものはない」と言うことは不合理である。もし「未来のものを観察する」と言うなら、「未来のものは有る」と説くべきであって「未来のものはない」と［説く］べきではない。［従って、］「未来のものはない」と言うことは不合理である。もし現在のものを観察する」と言うなら、「ひとりの人に観察されるものと観察するものとの二種の心が今同時に起こる（＝二心和合）」と説くことになってしまうが、それは不合理である。もし「ひとりの人に、観察されるものと観察するものとの二種の心が今同時に起こる」なら、［外界対象たる］現在のものを観察することはできない［からである］。［従って、］「現在のものを観察する」と言うことは道理に合わない［ことになってしまう］。

もし過去・未来・現在のものを観察しないと言うなら、貪不善根について「これは不善である」と「既に観察した、今観察する、後に観察するであろう」ということは不可能になろう。もし［そのように］観察することができないなら、「既に厭った、今厭う、後に厭うであろう」ということは不可能になろう。もし［そのように］厭うことができなければ、「既に［貪不善根に］染まった［心］から離れた、染まった［心］から今離れる、後に染まった［心］から離れるであろう」ということが不可能になろう。もし［そのように］染まった［心］を離れることができなければ、「既に解脱した、今解脱する、後に解脱するであろう」ということは不可能になろう。もし［そのように］解脱できなければ、「既に完全なる涅槃に達した、今完全なる涅槃に達している、後に完全なる涅槃に達するであろう」ということは不可能になろう。

［貪不善根は］不善である［と観察するの］と同様に、結である・縛である・随眠である・随煩悩である・纏である・棄てるべきものである・捨てるべきものである・断つべきものである・遍知［すべきもの］である[8]

---

[8] 結=saṃyoga, 縛=bandhana, 随眠 anuśaya, 随煩悩 upakleśa, 纏=paryavasthāna, 所棄=utsṛṣṭavya(?), 所捨=tyaktavya(?), 所断=prahātavya, 遍知=parijñātavya.

と［観察するとき］もまた同様［に説かれるべき］である。[9]

Ｉ－１ｂ　貪不善根と異熟果（531b17~c4）

また、彼（＝沙門目連）に「貴方は次のことをその通りであるとするのか、しないのか。つまり、貪不善根については、後世に苦なる異熟［果］を感受する［ことになるが、そのような苦なる異熟果］について「既に観察した、今観察する、後に観察するであろう」ということが可能であるか」と問うと、彼は「その通りである」と答える。

［ここで］観察されるもの（＝苦なる異熟果）とは何か。過去のものなのか、未来のものなのか、現在のものなのか。もし過去［の苦なる異熟果］を観察すると言うなら、「過去のものは有る」と説くべきであって「過去のものはない」と説くべきではない。「過去のものはない」ということは不合理である。［また、］もし未来［の苦なる異熟果］を観察すると言うなら、「未来のものは有る」と説くべきであって「未来のものはない」と説くべきではない。「未来のものはない」ということは不合理である。

［また、］もし現在［の苦なる異熟果］を観察すると言うなら、［過去・未来のものが存在しないとする貴方は］「人は行為を行うと同時に、その行為の異熟［果である苦］を受け取る」と説かねばならなくなるが、それは不合理である。もし「人は行為を行うと同時に、その行為の異熟［果である苦］を受け取ることができる」と説かないのなら、現在［の異熟果である苦］を観察することはできない［ことになってしまう］。［従って、］「現在のものを観察する」と言うことは道理に合わない［ことになってしまう］。

もし過去・未来・現在のものを観察しないと言うなら、貪不善根について、「後世に苦の異熟［果］を感受することを既に観察した、今観察する、後に観察するであろう」ということは不可能になろう。もし観察することができなければ、「既に厭うた、今厭う、後に厭うであろう」という

---

[9] 国訳一切 4 (p.19 註 53) 参照。

ことは不可能であろう。もし厭うことができなければ、「既に［貪不善根に］染まった［心］から離れた、染まった［心］から今離れている、後に染まった［心］から離れるであろう」ということがないであろう。もし染まった［心］から離れることができなければ、「既に解脱した、今解脱する、後に解脱するであろう」ということがないであろう。もし解脱することがなければ、「既に完全なる涅槃に達した、今完全なる涅槃に達している、後に完全なる涅槃に達するであろう」ということは不可能になろう。

Ｉ－１ｃ　瞋不善根・癡不善根と三世または異熟果（531c4~5）

貪不善根と同様に、瞋不善根・癡不善根もまた上のように［説かれるべきである］。

Ｉ－２　三悪行（531c5~9）

身悪行と語悪行とは不善である。［この二悪行は］結ではなく、縛ではなく、随眠ではなく、随煩悩ではなく纏ではない。これは棄てるべきものであり、捨てるべきものであり、断つべきものであり、遍知［すべきもの］である。

［また、この二悪行は］後世に苦の異熟［果］を感受することになる。

意悪行は不善である。［それはまた］結であり、縛であり、随眠であり、随煩悩であり、纏であり、棄てるべきものであり、捨てるべきものであり、断つべきものであり、遍知［すべきもの］である。

［また、三悪行によって］後世に苦の異熟［果］を感受する。

Ｉ－３　三不善想（531c9~11）

欲想・恚想・害想は不善である。［これら三不善］想は結ではなく、縛ではなく、随眠ではなく、随煩悩ではなく、纏ではないが、棄てるべきものであり、捨てるべきものであり、断つべきものであり、遍知［すべきも

の］である。

［また、三不善想によって］後世に苦の異熟［果］を感受する。

Ⅰ－4　三不善尋（531c11~13）

欲尋・恚尋・害尋は不善である。［三不善］尋は結ではなく、縛ではなく、随眠ではなく、随煩悩であり、纏ではない。これら［三不善尋］は棄てるべきものであり、捨てるべきものであり、断つべきものであり、遍知［すべきもの］である。

［また、三不善尋によって］後世に苦の異熟［果］を感受する。

Ⅰ－5[10]　三不善界（531c14~17）

欲界・恚界は不善である。［この二不善界］は結であり、縛であり、随眠であり、随煩悩であり、纏であり、棄てるべきものであり、捨てるべきものであり、断つべきものであり、遍知［すべきもの］である。

［また、この二不善界によって］後世に苦の異熟［果］を感受する。

害界は不善である。［害界］は結ではなく、縛ではなく、随眠ではないが、随煩悩である。纏ではないが、棄てるべきものであり、捨てるべきものであり、断つべきものであり、遍知［すべきもの］である。

［また、この害界によって］後世に苦の異熟［果］を感受する。

Ⅰ－6　三漏（531c17~21）

欲漏・無明漏は不善である。これは結であり、縛であり、随眠であり、随煩悩であり、纏であり、棄てるべきものであり、捨てるべきものであり、断つべきものであり、遍知［すべきもの］である。

［また、これら二漏は］後世に苦の異熟［果］を感受する。

---

[10] 三不善尋に続いて、三不善思の説明はない。国訳一切4註64は脱落した可能性を示唆する。

有漏は不善ではない。こ［の有漏］は結であり、縛であり、随眠であり、随煩悩であり、纏であり、棄てるべきものであり、捨てるべきものであり、断つべきものであり、遍知［すべきもの］である。

［また、この有漏によって］後世に苦の異熟［果］を感受することはない。

Ⅰ－７　三火・三愛（531c21~25）

貪火・瞋火・癡火および欲愛は不善である。［これは］結であり、縛であり、随眠であり、随煩悩であり、纏であり、棄てるべきものであり、捨てるべきものであり、断つべきものであり、遍知［すべきもの］である。

［また、これら三火および欲愛によって］後世に苦の異熟［果］を感受する。

色愛・無色愛は不善ではない。これは結であり、縛であり、随眠であり、随煩悩であり、纏であり、棄てるべきものであり、捨てるべきものであり、断つべきものであり、遍知［すべきもの］である。

［また、この二愛によって］後世に苦の異熟［果］を感受することはない。

Ⅰ－８　三所有・三垢・三縛（531c25~28）

貪所有・瞋所有・癡所有および貪垢・瞋垢・痴垢および貪縛・瞋縛・痴縛は不善である。［これらはすべて］結であり、縛であり、随眠であり、随煩悩であり、纏であり、棄てるべきものであり、捨てるべきものであり、断つべきものであり、遍知［すべきもの］である。

［また、これら三所有・三垢・三縛によって］後世に苦の異熟［果］を感受する。

Ⅱ　四種一組等の煩悩等と三世実有（531c29~532c29）

<第二ウダーナ> (532a2~3) ［四］瀑［流］・［四］扼・［四］取・［四身］繋・［五］蓋・［五］下［分結］・［五］上［分結］・［五心根］裁・［五心］拘礙・［五］見・［六身］愛・［七］随眠・［八］邪支・［九］結・［十不善］業道［が経に説かれるが、それらと三世について論じよう］。

<なお、ここでは四種一組等の煩悩などが述べられるが、Ｉ（前項）と同様にして論じられるので、532a4~532c29 の和訳を省く。>

Ⅲ　六結等と三世実有（全９節）（533a1~535a3）

<第三ウダーナ> (533a3)：［１．六］結・［２．五］蓋・［３．七等］覚支・［４．有貪・離貪等[11]の］心・［５．］受（＝［身・心の］二受・［６．苦・楽・不苦不楽の］三受）・［７．法（観念）とともに意識を生む］意・［８．心の］調練・［９．］持堅[12]［という名の比丘のために説かれる十八意近行］を最後［として経に説かれるが、それらと三世について論じよう］。

<なお、Ⅲ－１～６（533a4~534b10）は同様にして論じられるので和訳を省く。>

Ⅲ－７　意［根］と意識（534b11~26）

沙門目連は「［因果的存在（有為）］のうちで過去のものと未来のも

[11] 有貪心・離貪心を初めとして、「有瞋心・離瞋心」、「有癡心・離癡心」等の十種の心を説く。

[12] 大正 26, 533a3：陀堅。国訳一切 4 註 134, 158, 159 は、比丘の名で Pukkusāti とする。注釈文には「補穡掲羅娑利」とあるから、「持堅」は sārin の訳語であるかもしれない。『中阿含』大正 1, 690a20 以下（cf. 国訳一切 4 註 158）には「弗迦邏娑利」とあり、MN3, 238, 1 には Pukkusāti とある。なお、BHS (p.349) には、"Puṣkarasārin" (2)項に"Pali Pukkusāti"とあるから、「補穡掲羅娑利」や「弗迦邏娑利」は"Puṣkarasārin"と思われる。

のとは存在しない。現在のものと非因果的存在（無為）とは存在する。」と説く。

彼（＝沙門目連）に「貴方は、経[13]に『［人は］意と法（観念）とに依拠して意識を生じる』と世尊が適切な言葉で説かれたことをその通りであるとするのか、しないのか。」と問うと、彼は「その通りである。」と答える。

［また、］「長老よ、もし或る時、意識が現に生じたなら意は［三時の］どの時間にあると言うべきであるか。過去［時］か未来［時］か現在［時］か。」［という問いに対して］もし過去［時］にあると言うなら、まさに過去の［意］は存在すると説くべきである。過去の［意］は存在しないと言うことは道理に合わない。もし未来［時］にあると言うなら、まさに未来の［意］は存在すると説くべきである[14]。未来の［意］は存在しないと言うことは道理に合わない。もし現在［時］にあると言うなら、まさに「ひとりの人に意と意識との二つの心が同時に起こる」と説かなければならなくなる［が、それは］道理に合わない。［また、］「ひとりの人に二つの心が同時に起こることはない。［二つの心とは］意と意識とである。」ともし言うなら、［意は］現在［時］にあると言うことはできない[15]。［意が］現在［時］にあると言うことは道理に合わない。

［もし意が］過去・未来・現在［時］に存在しないと言うなら、世尊が適切な言葉によって「［人は］意と観念とに依拠して意識を生じる」と説かれたことを貴方は誹謗し、［それに］背反し、拒絶することになる。もし貴方が、このように世尊が説かれた経を誹謗し、［経に］背反し、拒否するなら、［それは］道理に合わない。

＜なお、Ⅲ－８～９（534b27~535a3）は同様にして論じられるので和訳を省く。＞

---

[13] SN, vol.Ⅳ, pp.67~69. 本庄 2014, [5017]参照。

[14] 但し、意識が現在にある場合は、意はかこのものであって、未来のものではないと思われる。

[15] 有部は、意は意識より一瞬間だけ前にあるとする。cf. AKBh I k.17.

Ⅳ　無所縁心・静慮等と三世実有（535a4~537a26）

<第四ウダーナ>：無所縁［心］・［四］静慮・異生［凡夫］・大士・羞慚・［九］有情居の宣説・［無想有情の］食・［四］聖諦・漏の断［を論じる］。

Ⅳ－1　「無所縁心」について（535a8~b9）

沙門目連は「無所縁心がある」（＝「対象をもたない認識がある」）と説く。

その目連に対して「貴方は、経[16]に『比丘は識別する。識別するゆえに認識と呼ばれる。何を識別するのか。つまり、色形を識別し、音声・香り・味・感触・観念を識別する』と世尊が適切な言葉で説かれたことをその通りであるとするのか、しないのか。」と問うと、彼は「その通りである。」と答える。

貴方は論議に関して負けである。もし貴方が「無所縁心はある」と説くなら、世尊が適切な言葉で経に「比丘は識別する。識別するゆえに認識と呼ばれる。何を識別するのか。つまり、色形を識別し、音声・香り・味・感触・観念を識別する」と説かれたと言うことはできない。そのように言うことは、［貴方の説とは矛盾するから］不合理である。貴方は「世尊が適切な言葉で経に『比丘は識別する。識別するゆえに認識と呼ばれる。何を識別するのか。つまり、色形を識別し、音声・香り・味・感触・観念を識別する』と説かれた」ともし言うなら、「無所縁心はある」と説くことはできない。「無所縁心はある」と説くことは道理に合わない。

彼は「無所縁心は必ずある。それは何かと言うなら、過去のものを対象とする［認識］または未来のものを対象とする［認識］である」と言う。

彼に「貴方は次のことをその通りであるとするのか、しないのか。」と

---

[16] 国訳一切4註175参照。

問わなければならない。つまり、「元漁師の莎底比丘のために、経[17]には『比丘よ、各々の原因と各々の条件によって認識が生じ、認識は、生じた後、各々の認識と呼ばれる。［つまり、］眼と色形によって認識が生じて、生じた後、眼識と呼ばれる。耳・鼻・舌・身［もまた同様に、各々、声・香・味・触によって認識が生じて、耳識・鼻識・舌識・身識と呼ばれ］、意と観念とによって認識は生じて、意識と呼ばれる。』と世尊が適切な言葉で説かれたことをその通りであるとするのか、しないのか。」と［問うと］、彼は「その通りである」と答える。

貴方は論議に関して負けである。もし貴方が「無所縁心は必ず存在する」と言うなら、世尊が、元漁師の莎底比丘のために、経に適切な言葉で『比丘よ、各々の原因と各々の条件によって認識が生じ、認識は、生じた後、各々の認識と呼ばれる。［つまり、］眼と色形とによって認識が生じて、生じた後、眼識と呼ばれる。耳・鼻・舌・身［もまた同様に、各々、声・香・味・触によって認識が生じて、耳識・鼻識・舌識・身識と呼ばれ］、意と観念とによって認識は生じて、意識と呼ばれる。』と説くことはできない［ことになってしまう］。そのよう［になってしまう］ことを説くことは道理に合わない。

今、もし貴方が「世尊が経に適切な言葉で元漁師の莎底比丘のために説いて『比丘よ、各々の原因と各々の条件によって認識が生じ、認識は、生じた後、各々の認識と呼ばれる。［つまり、］眼と色形とによって認識が生じて、眼識と呼ばれる。耳・鼻・舌・身［もまた同様に、各々、声・香・味・触によって認識が生じて、耳識・鼻識・舌識・身識と呼ばれ］、意と観念とによって認識は生じて、意識と呼ばれる。』と説かれた」と言うなら、「無所縁心は必ずある」と説くことはできないのである。「無所縁心がある」ということは全く道理に合わないことになる。

＜Ⅳ－２～９（535b10~537a26）の和訳は省く＞

---

[17] 国訳一切４註 178 参照。

第２節　漢訳テキスト　『識身足論』大正 26, 531a21~537a26

I　三法（三種一組のもの）と三世実有（531a21~c28）

識身足論目乾連蘊第一之一第一嗢拕南頌
根悪行想　尋思界漏　火愛所有　垢縛皆三

I－１　三不善根（531a26~c5）

I－１ａ　貪不善根と三世（531a26~b17）

沙門目連作如是説。過去未来無。現在無為有。

応問彼言。汝然此不。謂契経中世尊善語善詞善説。三不善根。貪不善根瞋不善根癡不善根。彼答言爾。

復問彼言。汝然此不。謂有能於善不善根已観今観当観是不善。彼答言爾。

為何所観。過去耶未来耶現在耶。若言観過去。応説有過去。不応無過去。

言過去無。不応道理。若言観未来。応説有未来。不応無未来。言未来無。不応道理。若言観現在。応説有一補特伽羅非前非後二心和合。一是所観一是能観此不応理。若不説一補特伽羅非前非後二心和合。一是所観。一是能観。則不応説観於現在。言観現在。不応道理。

若言不観過去未来現在。則無能於貪不善根已観今観当観。是不善。若無能観。則無能已厭今厭当厭。若無能厭。則無能已離染今離染当離染。若無能離染。則無能已解脱今解脱当解脱。若無能解脱。則無能已般涅槃今般涅槃当般涅槃。

如不善如是結縛随眠随煩悩纏。所棄所捨所断遍知亦爾。

I－１ｂ　貪不善根と異熟果（531b17~c4）

復問彼言。汝然此不。謂有能於貪不善根已観今観当観。後世感苦異熟。

彼答言爾。

為何所観。過去耶未来耶現在耶。若言観過去。応説有過去。不応無過去。言過去無不応道理。若言観未来。応説有未来。不応無未来。言未来無不応道理。

若言観現在。応説有一補特伽羅非善非後。亦能造業。亦即領受此業異熟。此不応理。若不説一補特伽羅非前非後。亦能造業。亦即領受此業異熟。則不応説観於現在。言観現在不応道理。

若言不観過去未来現在。則無能於貪不善根已観今観当観。後世感苦異熟。若無能観。則無能已厭今厭当厭。若無能厭。則無能已離染今離染当離染。若無能離染。則無能已解脱今解脱当解脱。若無能解脱。則無能已般涅槃今般涅槃当般涅槃。

Ⅰ－１ｃ　瞋不善根・癡不善根（531c4~5）

如貪不善根如是瞋不善根癡不善根亦爾。

Ⅰ－２　三悪行（531c5~9）

身悪行語悪行是不善。非結非縛非随眠。非随煩悩非纏。是所棄所捨所断遍知。能於後世感苦異熟。意悪行是不善。結縛随眠随煩悩纏。所棄所捨所断遍知。能於後世感苦異熟。

Ⅰ－３　三不善想（531c9~11）

欲想恚想害想是不善。非結非縛非随眠非随煩悩非纏。是所棄所捨所断遍知。能於後世感苦異熟。

Ⅰ－４　三不善尋（531c11~13）

欲尋恚尋害尋是不善。非結非縛非随眠。是随煩悩非纏。是所棄所捨所断

遍知。能於後世感苦異熟。

Ⅰ－5　三不善界有（531c14~17）

欲界恚界是不善。結縛随眠随煩悩纏。所棄所捨所断遍知。能於後世感苦異熟。害界是不善。非結非縛非随眠。是随煩悩非纏。是所棄所捨所断遍知。能於後世感苦異熟。

Ⅰ－6　三漏（531c17~21）

欲漏無明漏是不善。結縛随眠随煩悩纏。所棄所捨所断遍知。能於後世感苦異熟。有漏非不善。是結縛随眠随煩悩纏所棄所捨所断遍知。非於後世感苦異熟。

Ⅰ－7　三火・三愛（531c21~25）

貪火瞋火癡火及欲愛是不善。結縛随眠随煩悩纏所棄所捨所断遍知。能於後世感苦異熟。

色愛無色愛非不善。是結縛随眠随煩悩纏所棄所捨所断遍知。非於後世感苦異熟。

Ⅰ－8　三所有・三垢・三縛（531c25~28）

貪所有瞋所有癡所有。貪垢瞋垢癡垢。貪縛瞋縛癡縛。是不善。結縛随眠随煩悩纏所棄所捨所断遍知。能於後世感苦異熟。

Ⅱ　四種一組等の煩悩等と三世実有（531c29~532c29）

識身足論目乾連蘊第一之二第二嗢拕南頌

瀑扼取繫蓋　下上栽拘礙　見愛与随眠　邪支結業道
<532a4~c29　省略>

Ⅲ　六結等と三世実有（全９節）（533a1~535a3）

識身足論目乾連蘊第一之三第三嗢拕南頌
瀑扼取繫蓋　下上栽拘礙　見愛与随眠　邪支結業道

Ⅲ－１～６（533a4~534b10）　省略

Ⅲ－７　意［根］と意識（534b11~26）

沙門目連作如是説。過去未来無。現在無為有。

応問彼言。汝然此不。謂契経中世尊善語善詞善説。意法為縁発生意識。彼答言爾。

具寿。若自意識現起意。於爾時当言在何世。過去耶未来耶現在耶。若言在過去。応説有過去。不応無過去。言過去無不応道理。若言在未来。応説有未来。不応無未来。言未来無不応道理。若言在現在。応説有一補特伽羅非前非後二心和合。意及意識。此不応理。若言無一補特伽羅非前非後二心和合。意及意識。則不応言在於現在。言在現在不応道理。

若言不在過去未来現在。是則経中世尊善語善詞善説。意法為縁発生意識。如是契経世尊所説。汝便誹謗違越拒逆。若汝誹謗違越拒逆如是世尊所説契経。不応道理。

Ⅲ－８～９（534b27~535a3）　省略

Ⅳ　無所縁心・静慮等と三世実有（535a4~537a26）

識身足論目乾連蘊第一之四第四嗢拕南頌
無所縁静慮　異生大士羞　宣説有情居　食聖諦断漏

Ⅳ－１　「無所縁心」について（535a8~b9）

沙門目連作如是説。有無所縁心

応問彼言。汝然此不。謂契経中世尊善語善詞善説。苾芻了別。了別故名為識。何所了別。謂了別色。了別声香味触法。彼答言爾。

汝聴堕負。若汝説有無所縁心。則不応言謂契経中世尊善語善詞善説。苾芻了別了別故名為識。何所了別。謂了別色了別声香味触法。作如是言不応道理。汝今若言謂契経中世尊善語善詞善説。苾芻了別了別故名為識。何所了別。謂了別色了別声香味触法。則不応説有無所縁心。言有無所縁心。不応道理。

彼作是言。無所縁心決定是有。何者是耶。謂縁過去或縁未来。

応問彼言。汝然此不。謂契経中世尊善語善詞善説。為本漁師莎底苾芻説言。苾芻由彼彼因。由彼彼縁。発生於識。識既生已随彼彼数。由眼及色発生於識。識既生已随眼識数。由耳鼻舌身意及法発生於識。識既生已随眼識数。由耳鼻舌身意及法発生於識。識既生已随意識数。彼答言爾。

汝聴堕負。若汝説言無所縁心決定是有。則不応言謂契経中世尊善語善詞善説。為本魚師莎底苾芻説言。苾芻由彼彼因由彼彼縁発生於識。識既生已随彼彼数。由眼及色発生於識。識既生已随眼識数。

汝今若言謂契経中世尊善語善詞善説。為本漁師莎底苾芻説言。苾芻由彼彼因由彼彼縁発生於識。識既生已随彼彼数。由眼及色発生於識。識既生已随眼識数。由耳鼻舌身意及法発生於識。識既生已随意識数。則不応説無所縁心決定是有。言決定有無所縁心。不応道理。

Ⅳ－２～９　省略（535b10~537a26）

第７章　MV『大毘婆沙論』[1]

大正 27, 393a9~396b23

第１節　構成・和訳

（１）構成

Ⅰ　過去・未来・現在のものは実在する (393a9~b29)
Ⅱ　過去・未来・現在の三時の本体（393c1~6）
Ⅲ　時間の意味と区別（393c6~394b18）
Ⅲ－１　時間の意味（393c6~7）
Ⅲ－２　時間の区別と作用（393c7~16）
Ⅲ－３　五蘊と時間（393c16~23）
Ⅲ－４　十二処と時間（393c23~26）
Ⅲ－５　取果作用の有無と時間（393c26~394a2）
Ⅲ－６　有為の三相（生・住異・滅）と時間（394a2~4）
Ⅲ－７　四縁・六因・五果と時間（394a4~21）
Ⅲ－８　その他の表現と時間（394a21~27）
Ⅲ－９　経における表現と時間（394a27~b7）
Ⅲ－10　その他の時間の区別（394b7~18）
Ⅳ　未来のものの生起について（394b19~c9）
Ⅳ－１　已生として生じるのか、未已生として生じるのか（394b19~c5）
Ⅳ－２　作用と本体（394c5~9）
Ⅴ　生じるものについて（394c9~395a1）
Ⅴ－１　生じるものは滅するものと同じものか、別のものか（394c9~16）
Ⅴ－２　時間が生じるのか、時間中にものが生じるのか（394c16~24）
Ⅴ－３　生じるものは未来のもの自身の本性か他の本性か（394c24~395a1）

[1]『婆沙論』と略す。

（２）和訳

I　過去・未来・現在のものは実在する (393a9~b29)

また、三種の存在要素が存在する。つまり、過去・未来・現在の存在要素である。

問：どうしてそのこと（＝三世実有）を論じるのか。

答：(1) 他の主張を否定し正しい教理を明らかにするためである。つまり、或る人々は「時間と因果的存在[2]とは別のものである。」と固執している。例えば、譬喩者や分別論師である。彼らは次の様に言う、「時間の本体は恒常であって、因果的存在の本体は無常である。因果的存在が時間を動くとき、器の中の実がこちらの器から出てあちらの器に入るように、或いは、大勢の人がこちらの建物からあちらの建物に移るように、諸々の存在要素もまた同様に未来時から現在時に移り、現在時から過去時に移る。」と。

彼らの考えを否定して、時間と因果的存在の［各々の］本体は別のものではないことを［我々は］明らかにしよう。つまり、時間は因果的存在そのものであり、因果的存在は時間そのものであるから、［『発智論』の］「大取蘊[3]」にはその様に「時間とはどの存在要素のことをいうのか。［時間という］この加えられた語が表すものは因果的存在である。」[4]と説かれているのである。

(2) また、三時の本体に暗い者がいる。つまり、過去・未来のものを非存在とし、現在のものは非因果的存在[5]であると固執する［者[6]であ

---

[2] 「行」(saṃskāra) も「有為」(saṃskṛta) も「因果的存在」と訳す。

[3] cf. Poussin1937, p.9, l.8: Mahābhūtaskandhaka.

[4] 『発智論』大正 26, 997b5~6：「世名何法。答此增語所顕行。」。同じ語句が『婆沙論』大正 27, 700a25 にも引用されている。国訳一切・毘曇部 10, p.303 の脚註 45 参照。

[5] 「無為法」(asammmskrrtadharma) を「非因果的存在」と訳す。従って、「有為法」(sammmskrrtadharma) を「行」(saṃskāra)と同様に「因果的存在」と訳す。

[6] 「過去・未来のものを非存在とし現在のものを非因果的存在（無為法）とする者」は不明であるが、想定説であろうか。『識身論』(大正 26, 531a25~26) にお

る］。その者の考えを否定して、過去・未来のものの本体は実在することを明らかにし、そして、現在のものは因果的存在であることを明らかにしよう。どうしてか。もし過去・未来のものが実在しないならば、［過・未のものを］伴うことまたは離れることはないであろう。［それは、存在しない］第二の頭・第三の手・第六蘊・第十三処・第十九界を伴うことまたは離れることはないように、過去・未来のものも［存在しないなら、］同様に［伴うことまたは離れることはないということに］なってしまう。［しかし、過去・未来のものと］伴うことまたは離れることがあるから過去・未来のものが実在することを知るのである。

(3) また、過去・未来のものの本体を非存在と考える者を非難すべきである。もし異熟因が現在時にあるなら、それが起こす結果はどの時間にあると言うべきか。過去なのか、未来なのか、現在なのか。

もし［異熟果は］過去［時］にある」と言うなら、まさに「過去のものは有る」と説くことになり、もし［異熟果は］未来［時］にあると言うなら、まさに「未来のものは有る」と説くことになり、もし現在［時］にあると言うなら、まさに異熟因と異熟果とは同時に有ると説くことになろう[7]。そうであるなら、［或る］偈（伽他）[8]に「悪事を犯して即座に［苦果を］受けないのは、ミルクが［即座に］ヨーグルトに成るのと同じではない。あたかも愚者が火の上を覆う灰を長い間踏んだ後に焼かれるようなものである。」[9]と説くところと相違することになろう。

もしその結果が三時に存在しないと言うなら、彼（＝愚者）には結果はないということになろう。異熟果は非因果的存在（無為）ではないから

ける目連の主張とも違っている。目連の主張は「過去・未来のものは存在せず現在のものと非因果的存在（無為法）は存在する」というものである。

[7] 異熟因が現在時にある場合に、異熟果が過去時にあるということはあり得ないから、形式論的に述べているのであろうか。

[8]『旧訳』294a10~11, 『鞞婆沙』465a4~5 (国訳一切・毘曇部 10, p.304 の脚註 49 参照)。

[9] ミルクはすぐさまヨーグルトに変化するのに対し、灰に覆われた火は消えたかのようで消えずにいた残り火が原因となって燃焼という結果を引き起こすように、過去の悪業は、その過去の火と同様に、消滅せず、或るとき結果を引き起こすということであろう。ただ、火は消えたわけではなく潜在化して継続していると取るなら、経量部的であるとも言えよう。

である。もし結果が存在しないなら、原因もまた存在しないことになろう。［それは］第二の頭、第三の手と同様であるからである。

（4）もし或る異熟果が現在時にあるとき、［その果を果として］定める［異熟］因はどの時間にあると言えるのか。過去なのか未来なのか現在なのか。もし［異熟因が］過去にあるとするなら、「過去のものは有る」と説くべきである。もし［異熟因が］未来にあるとするなら、「未来のものは有る」と説くべきである[10]。もし［異熟因は］現在にあるとするなら、異熟因と［異熟］果とは同時にあると説くことになってしまう。その場合には前に引用した偈[11]と矛盾する。

［また、］もしその［異熟］因は三時に存在しないと言うなら、それ（=異熟果）には原因がないことになろう。異熟因は非因果的存在ではないからである。もし原因がなければ結果もまたないであろう。［それは］第二の頭、第三の手と同様であるからである。

（5）また、もし過去・未来のものが実在しないなら、出家受戒は無意味になろう。或る偈[12]に「もし過去のものがないとするなら、過去仏は存在しないであろう。もし過去仏が存在しないならば、出家受戒はないであろう。」と説かれているように。

（6）また、もし過去・未来のものが実在しないなら、すべての出家者にとって、覚りに到達した者にも迷妄があると言われることになろう[13]。

或る偈[14]には、「もし過去のものが存在しないとして、しかも、［出家後の］年数の多少を語るなら、覚りに到達した者にも迷いが日に日に［現在時に］増えていくことになろう。」と説かれているように。

（7）また、もし過去・未来のものが実在でないなら、この現在時のも

---

[10] 異熟果が現在時にある場合に、異熟因が未来時にあるということはあり得ないから、形式論的に述べているのであろうか。

[11] 直前（3）に引用された偈を指す。

[12]『鞞婆沙』465a15:「尊者婆須蜜所説偈」(国訳一切・毘曇部 10, p.304 の註 51 参照) 。『旧訳』294a22~23,『鞞婆沙』465a16~17 (同上毘曇部 10 の註 52 参照) 。

[13] 過去のものがないなら、過去に覚りに到達したということもないことになるから、その人にも迷妄が起こるということであろう。

[14]『鞞婆沙』465a19:「仏所説偈」（国訳一切・毘曇部 10, p.304 の註 54 参照）。『旧訳』294a25~26;『鞞婆沙』465a20~21（同上註 55 参照）。

のもないということになろう。なぜなら、過去・未来に対して現在が立てられるからである。もし三時のものがなければ、因果的存在（有為）もない。もし因果的存在がなければ、非因果的存在（無為）もない。因果的存在に拠って非因果的存在も成り立つからである。もし因果的存在も非因果的存在もなければ、一切の存在はないことになろう。もし一切の存在がなければ、解脱も出離も涅槃もないことになろう。そのようになれば大いなる誤った見解が成立してしまう。この過失があってはならない。従って、過去・未来のものは実在することが知られるのである。

（8）また、現在時のものは非因果的存在ではない。原因・条件に拠って生じるからであり、［現在のものには］作用があるからである。非因果的存在はそのようではない。

以上のように他の教派の説を否定し正しい教理を明らかにするために、この［三世実有説が］論じられた。

II　過去・未来・現在の三時の本体（393c1~6）

問：過去の存在要素とは何か。

答：五蘊十二処十八界の各々の一部である。

問：未来の存在要素とは何か。

答：五蘊十二処十八界の各々の一部である。

問：現在の存在要素とは何か。

答：五蘊十二処十八界の各々の一部である。

問：以上のような［過去・未来・現在の］三時自らの本性は何か。

答：［三時は］すべての因果的存在（有為法）を自らの本性とする。「自らの本体」(自性 svabhāva)は、「自身」(我 ātman)・「実体」(物 dravya)・「自体」(自体 ātmabhāva)・「特性」(相分)[15]・「個性」(本性

---

[15] ここでの「相分」の原語も意味も定かでない。Poussin1937 の脚注 (p.11, n.3) は『婆沙論』(200a21~22: 自体自我自物自性自相) を挙げる (col.2 は col.1 の間違い) が、脚注内の最後の「用語集で(dans les lexipues)」の説明は唯識派のものであろう。唯識派では、「相分」は認識対象の形象、相分を把握する「見分」、見分を把握する「自証分」、自証分を把握する「証自証分」の四種 (四分) が説かれる。

nija) とも説かれる。

Ⅲ　時間の意味と区別（393c6~394b18）

Ⅲ－1　時間の意味（393c6~7）

［時間］自身の本性を既に説いたので、［次に、時間を説く］理由を説こう。

問：どうして時間と名付けられ、また、時間とはどういう意味なのか。

答：時間とは因果的存在のことである。

Ⅲ－2　時間の区別と作用（393c7~16）

問：諸々の因果的存在は、来ることも去ることもないのに、どうして因果的存在は時間を意味するのか。どういうことか。諸々の因果的存在がもし来るなら去ることはありえない。来るという特徴をもつからである。諸々の因果的存在が、もし去るなら、来ることはありえない。去るという特徴をもつからである。また、もし諸々の因果的存在が来るなら、元有った場所は空っぽになり、諸々の因果的存在が［別の場所に］去るなら、去った［その別の］場所に［次々と］溜まっていくことになろう。従って、世友尊者は「諸々の因果的存在は来ることもなく去ることもない。［存在は］瞬間的であるから、留まることもない。」[16]と［説かれたのである］。［以上のように］諸々の因果的存在には「来る・去る」という特徴はないのにどうして［因果的存在に］三時の区別があると主張するのか。

答：作用によって三時は区別されるのである。この道理によって因果的存在の［時間としての］意味があると説かれるのである。つまり、因果的存在であって、まだ作用しないものは未来のものと呼ばれ、今まさに作用あるものは現在のものと呼ばれ、既に作用が消滅したものは過去のものと呼ばれる。

[16] 『旧訳』294b13~14,『鞞婆沙』465b3~4（国訳一切・毘曇部 10, p.305 の註 61 参照）。

Ⅲ－３　五蘊と時間（393c16~23）

また、まだ壊れていない物質的存在（色）は未来のものと呼ばれ、まさに壊れつつあるものは現在のものと呼ばれ、壊れて消滅したものは過去のものと呼ばれる[17]。

まだ起こらない感受は未来のものと呼ばれ、今まさに起こる［感受］は現在のものと呼ばれ、消滅した［感受］は過去のものと呼ばれる。

まだ形象をもたない表象は未来のものと呼ばれ、今まさに形象をもつ［表象］は現在のものと呼ばれ、形象を取り終わり消滅した［表象］は過去のものと呼ばれる。

まだ働いていない意志は未来のものと呼ばれ、今まさに働いている［意志］は現在のものと呼ばれ、働き終わって消滅した［意志］は過去のものと呼ばれる。

まだ判断を下していない認識は未来のものと呼ばれ、今まさに判断を下している［認識］は現在のものであり、判断し終わって消滅した［認識］は過去のものであると呼ばれる。

Ⅲ－４　十二処と時間（393c23~26）

また[18]、まだ色形を見ない眼は未来のものと呼ばれ、今まさに色形を見る［眼］は現在のものと呼ばれ、色形を見終って消滅した［眼］は過去のものと呼ばれる。乃至［声と耳、香と鼻、味と舌、触と身も同様であり］、まだ観念をまだ認識しない意は未来のものと呼ばれ、今まさに観念を認識する［意］は現在のものと呼ばれ、観念を認識し終わって消滅した［意］は過去のものと呼ばれる。

---

[17] 阿含には「壊れるから色である」と説かれる。櫻部 1975, pp.93~94 参照。rūpa（色）と ruppati（壊れる）とは語源的には別の語である。

[18] 本段落は十二処と三世との関係を論じる。

Ⅲ－5　取果作用の有無と時間（393c26~394a2）

問：もし現在の眼等［の六根］がもし彼同分[19]であって「見る」等の機能がないなら、現在のものではないということになるのか。

答：そ［の眼等］には、「見る」等の作用はないとしても、必ず取果の作用はある。なぜなら、こ［の現在のもの］は未来の存在要素の同類因であるからである。諸々の因果的存在で現在時にあるものはすべて原因となって等流果を取ることができる。なぜなら、この取果の作用は現在のすべての因果的存在に例外なくあるからである。これにより、過去・未来・現在の区別は確立されるのである。

Ⅲ－6　有為の三相（生・住異・滅）と時間（394a2~4）

また、諸々の因果的存在の三種の特徴[20]　がまだ働いていないものは未来のものと呼ばれ、第一に働き始めて（=「生」）第二に働き終わろうとしている（=「住異」）ものは現在のものと呼ばれ、第三に既に働き終わった（=「滅」）ものは過去のものと呼ばれる。

Ⅲ－7　四縁・六因・五果と時間（394a4~21）

(1) また、諸々の因果的存在で四縁[21]がまだ働いていないものは未来のものと呼ばれ、今まさに四縁が働いているものは現在のものと呼ばれ、四縁の働きが既に消滅したものは過去のものと呼ばれる。

(2) また、諸々の因果的存在で六因[22]がまだ働いていないものは未来のものと呼ばれ、今まさに六因が働いているものは現在のものと呼ばれ、六

---

[19] 暗闇等で色形等を見ることのできない眼等の状態を指す。

[20] 経（『増一阿含』等）の有為の三相は、「生」・「住異」(=異または老)・「滅」である。それに「住」を加えて（または、住と異と分けて）四相である。cf. AK II 45cd. (桜部 1975, p.334)；本庄 2014, pp.249~250.

[21] 四縁とは、因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁である。

[22] 六因とは、能作因・倶有因・相応因・同類因・遍行因・異熟因である。

因の働きが既に消滅したものは過去のものと呼ばれる。

(3a) また[23]、諸々の因果的存在［のうち］で士用果をまだ取［果］も与［果］もしていない［相応因・倶有因］は未来のものと呼ばれ、士用果を今まさに取［果］し与［果］する［相応因・倶有因］[24]は現在のものと呼ばれ、士用果を取［果］し与［果］して既に消滅した［相応因・倶有因］は過去のものと呼ばれる。

(3b) また、諸々の因果的存在［のうち］で等流果をまだ取［果］も与［果］もしていない［同類因・遍行因］は未来のものと呼ばれ、等流果を今まさに取［果］し与［果］する［同類因・遍行因］は現在のものと呼ばれ、等流果を取［果］または与［果］して既に消滅した［同類因・遍行因］は過去のものと呼ばれる。

(3c) また、善悪の有漏法[25]で異熟果をまだ取［果］も与［果］もしていない［異熟因］は未来のものと呼ばれ、異熟果を今まさに取［果］するも与［果］していない［異熟因］は現在のものと呼ばれ、異熟果を取［果］して既に消滅した［異熟因］は過去のものと呼ばれる。

(3d) また[26]、諸々の因果的存在で相応因と倶有因とによって結実していない［士用果］は未来のものと呼ばれ、今まさに相応因と倶有因とによって結実するも消滅していない［士用果］は現在のものと呼ばれ、相応因と倶有因とによって結実し終わって消滅した［士用果］は過去のものと呼ばれる。

(3e) また、諸々の因果的存在で同類因と遍行因とによって結実していない［等流果］は未来のものと呼ばれ、今まさに同類因と遍行因とによっ

---

[23] 本段落を含む以下の三段落では、六因のうちの五因と各々の果との関係、及び、五因と三時との関係を論じる。能作因の記述がないのは、能作因の結果としての増上果が生じるとき、能作因はその増上果に対して働くすべてのものを指すため無限定であるからだと考えられる。

[24] この相応因と倶有因の二因と士用果とは同時に生じ、相互に因となり果となる関係にある。

[25] 有漏法は「煩悩をもつもの」の意であり、業・輪廻の世界にある限り善・悪・不善不悪のすべてのものは「有漏」である。

[26] 本段落を含む以下の三段落では、五因（六因のうち能作因を除く）の各々に対する四果（五果のうち増上果を除く）との関係、及び、四果と時間との関係を論じる。

て結実するも消滅していない［等流果］は現在のものと呼ばれ、同類因と遍行因とによって結実し終わって消滅した［等流果］は過去のものと呼ばれる。

(3f) また、不善不悪の異熟果[27]でまだ異熟因によって結実していないものは未来のものと呼ばれ、既に結実するも消滅していないものは現在のものと呼ばれ、既に結実し終わって消滅したものは過去のものと呼ばれる。

Ⅲ－８　その他の表現と時間（394a21~27）

また、諸々の因果的存在でまだ起こりも滅びもしていないものは未来のものと呼ばれ、既に起こるもまだ滅んでいないものは現在のものと呼ばれ既に起こり既に滅んだものは過去のものと呼ばれる。

また、諸々の因果的存在でまだ起こりも壊れもしていないものは未来のものと呼ばれ、既に起こるもまだ壊れていないものは現在のものと呼ばれ、既に起こり既に壊れたものは過去のものと呼ばれる。

また、諸々の因果的存在でまだ起こりも離れもしていないものは未来のものと呼ばれ、既に起こるもまだ離れていないものは現在のものと呼ばれ、既に起こり既に離れたものは過去のものと呼ばれる。

「起こる」を「滅ぶ」・「壊れる」・「離れる」と対比するように、「生じる」を「滅ぶ」・「壊れる」・「離れる」と対比しても同じである。

Ⅲ－９　経における表現と時間（394a27~b7）

しかし、経のなかには未来のものも「已生」等と説かれるが、それは［過去・現在のものと］同類のものとしてあるからそのように説かれるのである。経[28]に「存在要素には『已生』・『已有』・『已作』・『有

---

[27] 漢訳は「異熟無記法」。異熟因は善か悪かであるが、異熟果（楽・苦）は無記（不善不悪）であるからこのように表現される。

[28] 『旧訳』は引用なし,『鞞婆沙』465b19~25（国訳一切・毘曇部 10, p.307 の註 69 参照）。

為』・『有所作』・『縁已生』・『有尽法』・『有費法』・『有離法』・『有滅法』・『有壊法』なるものがあるが、［存在要素が］壊れないようにと望んでもそれはありえない。」と説かれているように。

このうち、「已生」とは生[29]によって生じる存在要素を説く。「已有」とは自らの本性があることを顕わす。「已作」とは苦痛があることを顕わす。「有為」とは形作られることを顕わす。「有所作」とは行為には結果があることを顕わす。「縁已生」とは原因（因）・条件（縁）が集まることを顕わす。「有尽［法］」「有費［法］」・「有離［法］」・「有滅［法］」・「有壊法」［の「有」］とは「まさにこれから有るであろうこと（当有）」を顕わし、「壊れないようにと望んでもそれは不可能である」とは自由にならないことを顕わす。

Ⅲ－10　その他の時間の区別[30]（394b7~18）

諸々の因果的存在で、二時（=未来・現在）より前にあるものなら過去のものと呼ばれ、二時（=過去・現在）より後にあるものなら未来のものと呼ばれ、二時（=過去・未来）の中間にあるものなら現在のものと呼ばれる。

また、諸々の因果的存在で、三時のものの原因になるものであれば過去のものと呼ばれる。二時（=未来・現在）のものの原因になるものは現在のものと呼ばれる。一時（=未来）のものの原因になるものは未来のものと呼ばれる。[31]

また、諸々の因果的存在で、三時のものの結果であれば未来のものと呼ばれる。二時（=過去・現在）のものの結果であれば現在のものと呼ばれ

---

[29] この「生」は有為の三相のうちの「生」であろう。

[30] Ⅲ－２~５等を参照。

[31] 過去のものは未来・現在のものの原因でもあり、過去時には多くの瞬間があってより前のものはより後のものの原因であり得ることから、過去のものは三時のものの原因であるということになる。現在のものは未来のものの原因であるとともに、現在のもの同士が同時に因または果となることがあるということ。未来のものはより後の未来のものの原因となり得る。

る。一時（=過去）のものの結果であれば過去のものと呼ばれる。[32]

さらに、諸々の因果的存在で、過去のものと現在のものとを見て未来のものを立てるが、未来のものを見て未来のものを立てるのではない。［三時以外の］第四の時間はないからである。未来のものと現在のものとを見て過去のものを立てるが、過去のものを見て過去のものを立てるのではない。第四の時間はないからである。過去のものと未来のものとを見て現在のものを立てるが、現在のものを見て現在のものを立てるのではない。第四の時間はないからである。

以上のようにして三時は区別される。これによって諸々の因果的存在の因果的存在たることが確立される。こうして、時間とは因果的存在のことであることが成立する。[33]

Ⅳ　未来のものの生起について（394b19~c9）

Ⅳ－１　「已生」として生じるのか「未已生」として生じるのか（394b19~c5）

問：諸々の因果的存在で未来のものが生じるとき、「既に生じたもの」（=已生）として生じるのか、「まだ生じていないもの」（=未已生）として生じるのか。もしそうならどんな過失があるのかと言うなら、その二つとも過失がある。なぜか。もし「既に生じたもの」（=已生）として生じるなら、どうして諸々の因果的存在は生起を繰り返すことにならないのか。［また、］もし「まだ生じていないもの」（=未已生）として生じるなら、どうして諸々の因果的存在は「前に無くて今有る」ことにならないのか。

答：次のように説かれるべきである。「原因・条件があるから、『既に生じたもの』（=已生）としてありながらも、『生じる』のである。つまり——すべての存在要素は既に自らの本性をもっている。［存在要素は、］本来、各々自らの本体を特徴とするからである。既に本体をもつか

---

[32] 直前註に準じて理解すべきである。

[33] Poussin1937 は、この二文における「行義」の「行」を、”marcher”「行く」と訳しているが、筆者は「因果的存在」と解する。

ら、『既に生じたもの』（=已生）と呼ばれる。原因・条件によって自らの本体が生じたのではないからである。［しかし、］原因・条件が集合して［現在時に］生起するから『生じる』と呼ばれる。原因・条件があることから、『まだ生じていないもの』（=未已生）として生じるのである。即ち、未来の存在要素を『まだ生じていないもの』（=未已生）と呼ぶのである。［それは］原因・条件によって生じることがあるからである。——」と。

問：諸々の因果的存在で未来のものが生じるとき、「既に有る」からそれでも生じるのか、「まだ有るのではない」から生じるのか。もしそうならどんな過失があるのか。二つともに過失がある。どうしてか。もし「既に有る」からそれでも生じるとするなら、自らの本体は既に有るから、それがまた生じるという働きをするのか。もし「まだ有るのではない」から生じるとするなら、すべての存在要素は「前に無くて今有ること」（本無今有）となり、「［三時の］すべてが有る。」と説くことは成立しなくなるのではないのか。

答：「既に有りながら生じる。」とこのように説くべきである。

問：もしそうなら、後者の難点（=本無今有になってしまう）は解消するが、前者の難点（=本体をもつものが生じる）はどのようにして解消できるのか。

答：本体は既に有りながら作用をもたないものが、原因・条件によって、作用を生じるのである。

Ⅳ－２　作用と本体（394c5~9）

問：作用と本体とは同じものなのか異なるものなのか。

答：必ず同じものであるとも［必ず］異なるものであるとも説くことはできない。有漏の存在要素の各々は、無常等の多くの特徴をもつとしても、［存在要素とその特徴とが］必ず同じものであるとか異なるものであるとかと説くことはできないように、これ（=作用と本体）も同様である。従って、そのことを非難することはできない。

V　生じるものについて（394c9~395a1）

V－1 生じるものは滅するものと同じものか別のものか
（395c9~16）

問：或る存在要素が生じ同じ存在要素が滅するとするのか。或る存在要素が生じ別の存在要素が滅するのか。もしそうなら、どんな過失があるか。その二つともに過失がある。どうしてか。もし或る存在要素が生じて同じ存在要素が滅するとするなら、未来のものが生じて［その同じ］未来のものが滅することになろう。もし或るものが生じて別のものが滅するとするなら、色［蘊］（＝物質的存在）等が生じて受［・想・行・識蘊］（=感受・表象・意志・認識）等［のどれか］が滅することになろう。

答：次のように説明すべきである。［即ち］「原因・条件（=因縁）があるからこの存在要素が生じてその［同じ］存在要素が滅する」と説かれる。つまり、色蘊が生じて色蘊が滅し、乃至、識蘊が生じて識蘊が滅するのである。原因・条件（=因縁）があるから或る存在要素が生じ別の存在要素が滅すると説かれる。つまり、未来時のものが［現在時に］生じ、現在時のものが滅［して過去時のものになる］のである。

V－2 時間自体が生じるのか、ものが時間中に生じるのか
（395c16~24）

問：未来のものが生じるとき、時間の本体が生じるとするのか、時間の中から生じるとするのか。もしそうなら、どんな過失があるか。その二つともに過失がある。どうしてか。（1）もし時間の本体（＝時間そのもの）が生じるとするなら、一つの存在要素が［現在時に］生じるときに未来時のすべての存在要素が生じることになり、生じ終わった後には未来のものは［すべて］ないことになろう。［現在時に生じた］これらが［過去時に］滅するとき、現在のものも［すべて］ないことになろう。それでは「三時にすべてが実在する」ということが崩壊してしまう。（2）［また、未来のものが］もし時間の中から生じるとするなら、諸々の因果的存在と時間とがどうして異なるものになってしまわないのか。

答：次のように説くべきである。（1）原因・条件があることから「時間の本体が生じる」と説かれるのは、［未来時のうちの］一瞬間の因果的存在が生じるときに未来時が生じる［と説かれる］からである。（2）原因・条件があるから時間の中から生じると説かれるのは、未来時の因果的存在には多くの瞬間があってその中の一瞬間のものだけが生じるからである。

V－3　生じるのは未来のもの自らの本性か他の本性か

（395c24~395a1）

問：諸々の因果的存在で未来のものが生じるとき、［未来のもの］自身の本性が生じるとするのか、［未来のもの以外の］他の本性が生じるとするのか。もしそうなら、どんな過失があるのか。その二つともに過失がある。どうしてか。もし自らの本性が生じるのなら、どうして元々自らの本性がないものに今自らの本性がある［ことになる］のか。［換言すれば、どうして］元々実体がないのに今実体があるのか。もし他の本性が生じるのなら、どうして自らの本性を捨てて［本］性のない在り方が成立しないのか。

答：次のように説くべきである。「自らの本性が生じるのでもなく、他の本性が生じるのでもない。しかし、自らの本性をもって生じるような存在要素が生じた後、消滅するのである。」と。

VI　その他の問答（395a2~396a3）

VI－1　五蘊と時間（395a2~10）

問：もし存在要素であって［五蘊のうちの］物質的存在（=色）ならば、それは過去のものであるのか[34]。

答：［それについては次のような］四択がある。① 存在要素には物質的存在であって過去でないものがある。つまり、未来・現在の物質的存在

[34] Poussin1937 (p.18) は、漢訳の「色性」「過去性」等の「性」を”bhāva”に還元している。(p.18, 1~2: *yo rūpabhāvo dharmaḥ; asti so ‘tītabhāvaḥ.*)

である。② 存在要素には過去のものであって物質的存在でないものがある。つまり過去の四蘊（=受・想・行・識）である。③ 存在要素には物質的存在であって過去のものがある。つまり、過去の物質的存在である。④ 存在要素には物質的存在でもなく過去のものでもないものがある。つまり、未来・現在の四蘊（=受・想・行・識）と［三種の］非因果的存在（=無為）とである。

［このように］物質的存在［か否か］と過去のもの［か否か］とについて四択があるように、物質的存在で未来・現在のものについても、各々四択がある。

［このように］物質的存在を三時に対応させて四択が三種類あるように、感受（=受）・表象（=想）・意志（=行）・認識（=識）を三時に対応させてもまた同様である。こうして［五蘊の各々に三種類の四択があるから、五蘊全体で］十五種類の四択がある。

VI－2　五蘊と場所（395a10~17）

（1）問：もし存在要素で物質的存在であるなら、その存在要素は場所を取るものなのか。

答：もし存在要素で場所を取るものであれば、それは必ず物質的存在である。存在要素であって物質的存在であるとしても、場所を取らないものもある。つまり、過去・未来の物質的存在と現在の原子と無表色とである。

（2）問：もし存在要素で感受であるなら、その存在要素は場所を取るものではないのか。

答：もし存在要素で感受であるなら、それは必ず場所を取るものではない。［また、］存在要素で場所を取るものでもなく感受でもないものがある。つまり、表象・意志・認識の三蘊と原子と無表色と非因果的存在（=無為）とである。表象（=想蘊）乃至認識（=識蘊）[35]も感受（=受蘊）

---

[35] 表象（=想蘊）・意志（=行蘊）・認識（=識蘊）の三蘊である。

と同様であると知るべきである。

VI－３　五蘊と三時における機能（395a18~28）

（1）問：もし存在要素で物質的存在であるなら、その存在要素は牴触性をもつものなのか。

答：もし存在要素で牴触性をもつものなら、それは必ず物質的存在である。存在要素で物質的存在でありながら牴触性をもたないものもある。つまり、過去・未来の物質的存在と現在の原子と無表色とである。

（2）問：もし存在要素で感受であるなら、その存在要素は感取できるものなのか。

答：もし存在要素で感取できるものなら、それは必ず感受である。存在要素で感受であっても感取できないものもある。つまり、過去・未来の感受である。

（3）問：もし存在要素で表象であるなら、その存在要素は［心の］影像を捉えられるのか。

答：もし存在要素で形象（=影像）を捉えることができるものなら、それは必ず表象である。存在要素で表象であっても形象を捉えることができないものもある。つまり、過去・未来の表象である。

（4）問：もし存在要素で意思であるなら、その存在要素は形成できるものなのか。

答：もし存在要素で［行動意欲を］形成するものなら、その存在要素は必ず意思である。存在要素で意思であっても形成できないものもある。つまり、過去・未来の意思である。

（5）問：もし存在要素で認識であるなら、その存在要素は判別できるものなのか。

答：もし存在要素で判別できるものなら、それは必ず認識である。存在要素で認識であっても判別できないものもある。つまり、過去・未来の認識である。

Ⅵ－４ａ　過去・未来のものの増減（395a28~b18）

問：未来の諸存在要素は［未来時から］出ることがあっても［未来時へ］入ることはない。過去の諸存在要素は［現在時から］入ってくることがあっても［過去時から］出ることはない。どうして未来のものの減少を語らないのか。どうして過去のものの増加を語らないのか。

［答：］世友尊者は次のように説く「既に数を計りながらも、未来のものの減少を説かないと言い、また、過去のものの増加を説かないと［我々が］言うというのか。［また、］数を計らないのなら、どうして未来のものは減少し過去のものは増加すると説いてはならないと言うことができようか［と問うのか］。これに対して、過去・未来の存在要素は無限大の数量であるから、『増えた、減った』と説くことはできない［と答えよう］。大海の水は、量ることもできず限りもないから、壺十万杯分取っても減ることはなく、壺十万杯分投じても増えることもないほどである。」と。

また、［世友尊者は］次のように説く「未来の諸存在要素はまだ起りも滅びもしていないから、『減った』とは説かない。過去の諸存在要素は既に起り既に滅んでいるから『増えた』とは説かない。」と。また、［世友尊者は］次のように説く「未来の諸存在要素はまだ起りも壊れもしていないから、『減った』とは説かない。過去の諸存在要素は既に起り既に壊れているから、『増えた』とは説かない。」と。また、［世友尊者は］次のように説く「未来の諸存在要素はまだ起りもせず離れもしていないから『減った』とは説かない。過去の諸存在要素は既に起り、既に離れたから『増えた』とは説かない。『起り』を滅び・壊れ・離れと対比したように、『生れ』を滅び・壊れ・離れと対比して詳説しても同様である。」と。

［或る］大徳[36]が説いて言う「もし牴触性をもつもので［過去・未来・現在の］時間を流れ行くものなら増減があると語るべきであるが、因果的存在は条件が揃えば生じ、生じ終わって滅するから、どうして過去ものが

36「大徳」を、『旧訳』295b9~10 では「尊者佛陀提婆」とし、『鞞婆沙』465c10 では「尊者曇摩多羅」とする（国訳一切・毘曇部 10, p.312 の註 86 参照）。

増え未来のものが減ると説くことがあろうか。」と。

脇尊者は言う「過去・未来の存在要素には作用はないのに、どうして［過去のものが］増え［未来のものが］減ると説くであろうか。」と。

Ⅵ－４ｂ　過去・未来のもの集散 (395b19~396a3)

［問 (1) ］過去・未来のものは集積して、現在時の障壁等のものと同様であるのか。［問 (2)］集積することなく分散したものとされるのか。もしそのよう［に集積または分散している］なら、どんな過失があるのか

［有部：］両方ともに過失がある。どうしてか。

［問 (1) に対する有部の難詰：］①［過去・未来のものが］もし集積して障壁等のようになった現在時のものと同様であるとするなら、施主が喜捨するものを作る功績も［三時を通じて有ることになるはずだから］どうして無意味なものとならないのであろうか。②［もし現在時のものと同様に集積して障壁等のようであるのなら、］どうして過去・未来のものには場所がないのであろうか。③どうして障壁等はすべて常にないのであろうか。④どうして過去・未来のものは現に見ることができないのであろうか。［故に、過去・未来のものは集積していない。］

［問 (2) に対する有部の難詰：］①［過去・未来のものは］もし集積することなく分散しているのなら、どうして「過去のものは有る」と説くことができようか。例えば、経に「過去に大善見という名の王がいた。香茅 (Kuśāvatī) 国の都の善法殿に住んでいた。」[37]と説かれているように。［経には］このような内容は無数にある。②［過去・未来のものは分散しているのなら、］どうして「未来のものは有る」と説くことができようか。例えば、経に「未来に慈氏 (Maitreya=弥勒) という名の仏があろう。このとき、蠰佉 (Śaṅka) という名の王がいて、都の宮殿は鶏覩末 (Ketu-

[37] 国訳一切・毘曇部 10, p.312 註 88 には、長阿含巻第三遊行経（大正 1, 頁 21b）とある。大正 1, 21b15~16: 昔者此国有王名大善見。此城時名拘舍婆提。また、毘曇部 10, p.409 の「三一二頁(3)」参照。

matī) という名である。」[38]と説かれているように。［経には］このような内容は無数にある。③［過去・未来のものは分散しているのなら、］「前世を回顧する認識 (=宿住随念智)」は過去のことをどのように観察し、「死と生の認識 (=死生智)」は未来のことを［どのように］観察し、「［知りたいという］願いによる認識 (=妙願智)」は過去・未来のことを［どのように］観察するのか。④ 未来の諸々の存在要素が現在［時］に来て集合するとき、その集合体はどうして「前になくて今有る（本無今有）」ではないのか。⑤ 現在の諸々の存在要素が分散して過去［時］に去るとき、どうしてその集合体は「有り終って無い（有已還無）」ではないのか。［故に、過去・未来のものは分散していない。］

［従って、過去・未来のものは集積も分散もしていないのである。］

或る者[39]は次の様に説く。「過去・未来のものにも集積があるのは現在時の障壁等と同様である。」と。

問：もしそうなら、「問 (2) に対する有部の難詰」には通用するが、「問 (1) に対する有部の難詰①」にどうして通用しようか。［未来のものも既に有ることになるから］まさに施主が喜捨するものを作る功労はどうして無意味なものとならないであろうか。

［或る者の］答：［無意味ではない。施主の功労を］現に見るからである。つまり、まだ［喜捨するものを］作っていないときは、材料はあっても［功労は］現に見えないが、施主が作り終わると現に見えるから［功労は］無意味ではない。

② ［問：］どうして過去・未来のものには場所がないのか。

［或る者の］答：場所があると認めてもどんな過失があろうか。

③［問：］どうして障壁等はすべて常にないのか。

［或る者の］答：瞬間毎に変化する［性質］がそれ（=障壁等）に含ま

---

[38] 国訳一切・毘曇部 10, p.312 の註 89 には、長阿含巻第六転輪聖王修行経（大正 1, 42a）とある。大正 1, 41c29~42a1: 当於爾時有物出世。名為弥勒如来至真等正覚十号具足。(中略) 42a8~10: 彼時人民称其弟子号曰慈子。如我弟子号曰釈子。彼時有王名曰儴伽。また、毘曇部 10, p.409 の「三一二頁(4)」参照。

[39] 有部内の異端であろう。

れているからである。

④［問：］どうして過去・未来のものは現に見ることができないのか。

［或る者の］答：それらは現在の五識（=眼耳鼻舌身）の対象（=色声香味触）ではないから現に見ることはできない。必ず現在の五識の対象となることによって現に見ることができるのである。

［直前の「或る者」の見解に対する］批評者[40]は［次のように］言う、「過去・未来のものは現在のもののようには集積していない。むしろ各々は分散している。」と。

① 問：もしそうなら、前の［問 (1) に対する有部の］難詰には通用するが、後の［問 (2) に対する有部の］難詰にどうして通用しようか。まさに、どうして「過去のものは有る」と説くことができるのか。

答：「あった」を現在のもののように説くことに過失はない。

②［問：］どうして「未来のものは有る」と説くことができるのか。

答：「あるだろう」を現在のもののように説くことにも過失はない。

③［問：］「前世を回顧する認識 (=宿住随念智)」等[41]は過去・未来のことをどのように観察するのか。

答：既に感受されたもの[42]・後に感受されるであろうものの通りに過去・未来時のものを観察するのである。このことに、どんな過失があって通用しないということがあろうか。

また、或る者[43]は説く、「諸々の字を順に連続して音読しながら語句を引用して、説こうとする意味を顕わすが、その諸々の字は集積できなくとも語句を引用して意味を明らかにするように、過去・未来時の存在要素は集積していなくとも認識を生じさせて、［過去・未来のものの］各々に応

---

[40] プサン 1937 は「評」を人名としているようであるが、有部内で異論が出た場合にそれに対する批評を行う者であろう。必ずしも正統説ではないと思われる。Takeda and Cox2010 は"arbiter"と訳している。

[41] 如来の十力のうちの宿住随念智（過去智）・死生智（未来智）を指すのであろう。

[42] 『婆沙論』395c19 の「曾所更」を明本の「曾所受」に訂正。

[43] 異端ではないが、批評者とは別の説き方をする者であろう。

じた認識対象を知ることができる。」と。

また、或る者[44]は説く、「現在のものによって過去・未来を類推するのは、農夫が種蒔き・収穫によってその前後のことを類推するのと同様である。」と。

④［問：］未来の諸存在要素がやって来て現在時に集積するとき、その集合体はどうして「前になくて今有る（本無今有）」ではないのか。

⑤［問：］また、現在の諸存在要素が分散して過去時に行くとき、その集合体はどうして「有り終って無い（有已還無）」ではないのか。

答＜④⑤に対して＞：三時の諸存在要素が原因たること・結果たることは、各々に応じて順々に成立するが、［諸存在要素の］本体はまさに常に（=三時に）有って、増減はない。ただ作用によって［諸存在要素が現に］有る・無いと説かれる。

諸々のものの集積については、実在するものに依拠して仮に立てる存在であるから、有るものでも無いものでもある。

このようにして、この［説一切有］部の教義は有と無の意味を認めるのである。それにどんな過誤があって通用しないことがあろうか。［諸存在要素の］各々の状態の有無はこの［説一切有部の］認めるところだからである。

VII　説一切有部の四大論師（396a10~b23）[45]

説一切有部には四大論師がおり、三時の違いを各々が別々にうち立てている。つまり、尊者法救は［三時は］様態に違いがあるとし、尊者妙音は特徴に違いがあるとし、尊者世友は位相に違いがあるとし、尊者覚天は見方の違いがあるとする。

---

[44] 直前註に同じ。

[45] 大正 27, pp. 396a10~401a14:「阿毘達磨大毘婆沙論巻七十七」（結蘊第二中十門納息第四之七）

VII－１　法救説（396a13~20）

様態に違いがあると説く［法救］は言う、「諸々の存在要素が［三］時を移行するとき、様態に違いはあるが、それ自体に違いはない。金の器等を壊して別のものを作るとき、形に違いはあるが、色に違いはないように、また、ミルク等が変化してヨーグルト等になるとき、味・効力等を捨てるが色を捨てることはないように、諸々の存在要素が未来時から現在時に至るとき、未来の様態を捨てて現在の様態を得るが、その存在要素の本体を得ることも捨てることもない。また、現在時から過去時に至るとき、現在のに様態を捨てて過去の様態を得るが、その存在要素の本体を得ることも捨てることもない。」と。

VII－２　妙音説（396a20~b1）

特徴に違いがあると説く［妙音］は言う、「諸々の存在要素が［三］時を移行するとき、特徴に違いはあるが、それ自体に違いはない。各時間の存在要素に三時の特徴がある。一つの特徴と結合するとき［他の］二つの特徴と離れているわけではない。男が一人の女に惚れるとき、他の女に惚れていないとは言えないように。諸々の存在要素が過去時にあるとき、過去の特徴と結合するも他の二つの時の特徴と離れているとは言えない。同様に、未来時にあるとき、未来の特徴と結合するも他の二つの特徴と結合するも他の二つの時の特徴と離れているとは言えない。現在時にある時、現在の特徴と結合するも他の二つの時の特徴とも離れているとは言えない。」と。

VII－３　世友説（396b1~8）

位相[46]に違いがあると説く［世友］は言う、「諸々の存在要素が［三］

[46] 本書（上巻）では、世友の"avasthā"を「位態」と訳したが、本書（下巻（では「位相」と訳す。

時を移行するとき、位相に違いはあるが、それ自体に違いはない。一本の［計算］棒を動かすようなものである。一の位に置けば一と呼ばれ、十の位に置けば十と呼ばれ、百の位に置けば百と呼ばれる。移動する位に違いはあっても、［計算］棒そのものには違いはない。このように、諸々の存在要素は三時の位相を経過しながら［順に、未来・現在・過去の］三つの名称を得るが、本体には違いはない。」と。

この師の定立によれば、時間に混乱はない。作用によって三時を区別するからである。つまり、因果的存在がまだ作用しないものは未来時［のもの］と呼ばれ、今まさに作用するものは現在時［のもの］と呼ばれ、作用が既に消滅したものは過去時［のもの］と呼ばれる。

VII－４　覚天説（396b8~12）

相対して違いがある[47]と説く［覚天］は言う、「諸々の存在要素が［三］時を移行するとき、前後に相対して呼び方が異なる。或る女は、母に対しては娘と呼ばれ、娘に対しては母と呼ばれるように、それ自体に違いはないとしても［相互に］相対して違いがあるから、「娘」「母」と呼ばれる。そのように、諸々の存在要素は、以後のものに対しては過去のものと呼ばれ、以前のものに対しては未来のものと呼ばれ、［今］共にあるものに対しては現在のものと呼ばれる。」と。

VII－５　覚天説批判（396b12~16）

この師（=第四の覚天）の定立によれば時間に混乱を来たす。どうしてか。前後に相対するときに三時があるからである。つまり、過去時の前後の瞬間が過去のもの・未来のものと呼ばれ、真中が現在のものと呼ばれる。未来［時］の場合もまさに同様になる。現在時の存在要素は一瞬間とは言っても以後のものに相対し、以前のものに相対し、共に相対するから、

[47] 本書（上巻）第１章『倶舎論』等では「見方の違い」と訳した。

［一瞬間のうちに］三時が成立することになる。どうして正しい理屈に見合うであろうか。

VII－６　妙音説批判（396b16~18）

特徴に違いがあると説く者（=第二の妙音）の定立によっても、三時に混乱が起こる。各時間の存在要素にみな三時の特徴があると認めるからである。

VII－７　法救説批判（396b18~22）

様態に違いがあると説く者（=第一の法救）は、存在要素の本性とは別に何を様態と説くのか。従って、これも理屈に合わない。諸々の存在要素は未来時から現在［時］に至るとき、前の（=未来時の）様態は消滅し、現在時から過去［時］に至るとき、後の（=過去時の）様態が生起することになろう。過去のものに生起があって［増加していき］、未来のものに減少があることがどうして正しい理屈に見合うであろうか。

VII－８　世友説が有部の正統説（396b22~23）

従って、第三説（=世友説）によって時間を確立することが正しいものとする。［この説は］諸々の因果的存在は作用する時［と作用しない時と］を認めるからである。

第 2 節　漢訳テキスト　『大毘婆沙論』大正 393a9~396b23

I　過去・未来・現在のものは実在すること (393a9[48]~b29)

復有三法。謂過去未来現在法。

問。何故作此論。

答。(1) 為止他宗顕正理故。謂或有執。世与行異。如譬喩者分別論師。彼作是説。世体是常行体無常。行行世時。如器中果従此器出転入彼器。亦如多人従此舎出転入彼舎。諸行亦爾。従未来世入現在世。従現在世入過去世。為止彼意顕世与行体無差別。謂世即行行即是世故。大種蘊作如是説。世名何法。謂此増語所顕諸行。

(2) 復有愚於三世自性。謂撥無過去未来。執現在是無為法。為止彼意顕過去未来体相実有。及顕現在是有為法。所以者何。若過去未来非実有者。応無成就及不成就。如第二頭第三手第六蘊第十三処第十九界無有成就及不成就。過去未来法亦応爾。既有成就及不成就。故知実有過去未来。

(3) 又応詰彼撥無過去未来体者。若有異熟因在現在世時。彼所得果当言在何世。過去耶未来耶現在耶。若言在過去応説有過去。若言在未来応説有未来。若言在現在応説異熟因果同時。如是便違伽他 (393b) 所説

作悪不即受　非如乳成酪
猶灰覆火上　愚踏久方焼

若言彼果不在三世彼応無果。以異熟果非無為故。若無果者因亦応無。如第二頭第三手等。

(4) 若有異熟果在現在世時。彼所酬因当言在何世。過去耶未来耶現在耶。若言在過去応説有過去。若言在未来応説有未来。若言在現在応説異熟因果同時。如是便違前所引頌。若言彼因不在三世。彼応無因。以異熟因非無為故。若無因者果亦応無。如第二頭第三手等。

(5) 復次若過去未来非実有者。応無出家受具戒義。如有頌言

若執無過去　応無過去仏

---

[48] 大正 27, p.391a6~396a4:「阿毘達磨大毘婆沙論巻七十六」

若無過去仏　無出家受具

（6）復次若過去未来非実有者。応出家衆皆有正知而虚誑語。如有頌言

若執無過去　而言歳少多

彼応日日増　正知虚誑語

（7）復次若過去未来非実有者。彼現在世応亦是無。観過去未来施設現在故。若無三世便無有為。若無有為亦無無為。観有為法立無為故。若無有為無為応無一切法。若無一切法応無解脱出離涅槃。如是便成大邪見者。勿有斯過故知実有過去未来。

（8）又現在世非無為法。因縁生故有作用故。無為不爾。如是為遮他宗所説及顕正理故作斯論。(393c)

II　過去・未来・現在の三時の本体（393c1~6）

問。過去法云何。　答。五蘊十二処十八界各一分。

問。未来法云何。　答。五蘊十二処十八界各一分。

問。現在法云何。　答。五蘊十二処十八界各一分。

問。如是三世以何為自性。

答。以一分有為法為自性。如説自性。我物自体相分本性応知又爾。

III　時間の意味と区別（393c6~394b18）

III－1　時間の意味（393c6~7）

已説自性。所以今当説。

問。何故名世。世是何義。　答。行義是世義。

III－2　時間の区別と作用（393c7~16）

問。諸行無来無去。云何行義是世義。所以者何。諸行若来不応有去。来相合故。諸行若去不応有来。去相合故。復次諸行若来則来処応空欠。諸行若去則去処応盈礙。是故尊者世友説言。諸行無来亦無有去。刹那性故住義

亦無。諸行既無来去等相。如何立有三世差別。

答。以作用故立三世別。則依此理説有行義。謂有為法未有作用名未来。正有作用名現在。作用已滅名過去。

Ⅲ－３　五蘊と時間（393c16~23）

復次色未変礙名未来。正有変礙名現在。変礙已滅名過去。受未領納名未来。正能領納名現在。領納已滅名過去。想未取相名未来。正能取相名現在。取相已滅名過去。行未造作名未来。正有造作名現在。造作已滅名過去。識未了別名未来。正能了別名現在。了別已滅名過去。

Ⅲ－４　十二処と時間（393c23~26）

復次目未見色名未来。正能見色名現在。見色已滅名過去。広説乃至意未了法名未来。正能了法名現在。了法已滅名過去。

Ⅲ－５　取果作用の有無と時間（393c26~394a2）

問。現在眼等若彼同分無見等用応非現在。

答。彼雖無有見等作用而決定有取果作用。是未来法同類因故。諸有為法在現在時皆能為因取 (394a) 等流果。此取果用遍現在法無雑乱故。依之建立過去未来現在差別。

Ⅲ－６　有為の三相（生・住異・滅）と時間（394a2~4）

復次諸有為法三有為相。未已作用名未来。一已作用二正作用名現在三已作用名過去。

Ⅲ－７　四縁・六因・五果と時間（394a4~21）

（1）復次諸有為法未有四縁作用名未来。正有四縁作用名現在四縁作用已滅名過去。

（2）復次諸有為法未有六因作用名未来。正有六因作用名現在。六因作用已滅名過去。

（3a）復次諸有為法未取未与士用果名未来。正取正与士用果名現在。取与士用果已滅名過去。

（3b）復次諸有為法未取未与等流果名未来。正取或与等流果名現在。取或与等流果已滅名過去。

（3c）復次不善善有漏法。未取未与異熟果名未来。正取未与異熟果名現在。取異熟果已滅名過去。

（3d）復次諸有為法未酬相応倶有因名未来。正酬相応倶有因名現在。酬相応倶有因已滅名過去。

（3e）復次諸有為法。未已酬同類遍行因名未来。已酬未滅名現在。已酬已滅名過去。

（3f）復次異熟無記法。未已酬異熟因名未来。已酬未滅名現在。已酬已滅名過去。

Ⅲ－８　その他の表現と時間（394a21~27）

復次諸有為法。未已起滅名未来。已起未已滅名現在。已起已滅名過去。復次諸有為法。未已起壊名未来。已起未已壊名現在。已起已壊名過去。復次諸有為法。未已起離名未来。已起未已離名現在。已起已離名過去。

如起対滅壊離。生対滅壊離亦爾。

Ⅲ－９　経における表現と時間（394a27~b7）

然契経中未来亦説已生等者。依彼種類故作是説。如説有法已生已有已作。有為。有所作縁已 (394b) 生。有尽法有費法有離法有滅法有壊法。欲令不壊無有是処此中已生者。唯説生所生法。已有者。顕有自性。已作者。顕有過患。有為者。顕有造作。有所作者。顕業有果。縁已生者。顕因縁合。

有尽費離滅壊法者。顕定当有欲令不壊。無有是処者。顕不自在。

Ⅲ－10　その他の時間の区別（394b7~18）

復次諸有為法在二世前名過去。在二世後名未来。在二世中名現在。復次諸有為法。為三世因名過去。為二世因名現在。為一世因名未来。復次諸有為法。是三世果名未来。是二世果名現在。是一世果名過去。復次諸有為法。観過去現在故施設未来。不観未来故施設未来。無第四世故観未来現在。故施設過去。不観過去故施設過去。無第四世故。観過去未来。故施設現在。不観現在故施設現在。無第四世故。

如是名為三世差別。依此建立諸行行義。由是行義世義得成。

Ⅳ　　未来のものの生起について（394b19~c9）

Ⅳ－１　生起は「已生」としてか「未已生」としてか（394b19~c5）

問。諸有為法未来生時。為已生而生。為未已生而生。設爾何失。二俱有過。所以者何。若已生而生者。云何諸行非転還耶。若未已生而生者。云何諸行非本無而有耶。

答。応作是説。有因縁故已生而生。謂一切法已有自性本来各住自体相故。已有体故説名已生。非従因縁已生自体。因縁和合起故名生。有因縁故未已而生。謂未来法名未已生。有従因縁正得生故。

問。諸有為法未来生時。為已有故而生為未已有故而生。設爾何失。二俱有過。所以者何。若已有（394c）故而生者。自体已有復何用生。若未已有故而生者。応一切法本無今有説一切有応不得成。

答。応作是説。已有而生。

問。若爾善通後所設難。前所設難当云何通。

答。体雖已有而無作用。今遇因縁而生作用。

Ⅳ－２　作用と本体（394c5~9）

問。作用与体為一為異。

答。不可定説為一為異。如有漏法一一体上有無常等衆多義相。不可定説為一為異。此亦如是。故不応責。

V　生じるものについて（394c9~395a1）

V－1　生じるものは滅するものと同じものか別のものか（395c9~16）

問。為此法生即此法滅。為余法生余法滅耶。設爾何失。二倶有過。所以者何。若此法生即此法滅者。応未来生即未来滅。若余法生余法滅者。応色等生余受等滅。

答。応作是説。有因縁故説此法生即此法滅。謂色蘊生即色蘊滅。乃至識蘊生即識蘊滅。有因縁故説余法生余法滅。謂未来世生現在世滅。

V－2　時間自体が生じるのか、ものが時間中に生じるのか（395c16~24）

問。諸有為法未来生時。為世体生為世中生。設爾何失。二倶有過。所以者何。若世体生者。一法生時応未来世一切法生。此既生已応無未来。此復已滅応無現在。便壊三世一切有義。若世中生者。云何諸行非異世耶。

答。応作是説。有因縁故説世体生。以一刹那行生時即是未来世生故。有因縁故説世中生。未来世行有多刹那。於中唯一刹那生故。

V－3　生じるのは未来のもの自らの本性か他の本性か（395c24~395a1）

問。諸有為法未来生時為自性生。為他性生。設爾何失。二倶有過。所以者何。若自性生者。云何非本無自性今有自性。本無実物今有実物。若他性生者。云何不捨自性成無性相。

答。応作是説。非自性生。亦非他性生。然於自性有如是 (395a1) 法生已而滅。

VI　その他の問答（395a2~396a3）

Ⅵ－１　五蘊と時間（395a2~10）

問。若法是色性。彼法是過去性耶。

答。応作四句。有法是色性非過去性。謂未来現在色性。有法是過去性非色性。謂過去四蘊性。有法是色性亦過去性。謂過去色性。有法非色性亦非過去性。謂未来現在四蘊性及無為性。如以色性対過去性有四句。以色性対未来現在性。亦各有四句。如色蘊対三世有三四句。受想行識蘊対三世亦爾。如是便有十五四句。

Ⅵ－２　五蘊と場所（395a10~17）

（1）問。若法是色性。彼法是方処性耶。

答。若法是方処性彼定是色性。有法是色性非方処性。謂過去未来色。及現在極微無表色性。

（2）問。若方是受性。彼法非方処性耶。

答。若法是受性彼定非方処性。有法非方処性而非是受性。謂想行識蘊。及極微無表色無為性。如受蘊想乃至色蘊応知亦爾。

Ⅵ－３　五蘊と三時における機能（395a18~28）

（1）　問。若法是色。彼法有変礙耶。

答。若法有変礙彼定是色。有法是色而無変礙。謂過去未来色及現在極微無表色。

（2）　問。若法是受。彼法能領納耶。

答。若法能領納彼定是受。有法是受非能領納謂過去未来受。

（3）　問。若法是想彼法能取像耶。

答。若法能取相彼定是想。有法是想非能取相。謂過去未来想。

（4）　問。若法是行、彼法能造耶。

答。若法能造作彼定是行。有法是行非能造作。謂過去未来行

（5）　問。若法是識彼法能了別耶。

答。若法能了別彼定是識。有法是識非能了別。謂過去未来識。

Ⅵ－４ａ 過去・未来のものの増減（395a28~b18）

問。未来諸法有出無入。過去諸法有入無出。（395b1）如何未来不施設減。如何過去不施設増。

尊者世友作如是説。為已計数而言未来不施設減。復言過去不施設増耶。既未計数如何可言不可施設未来有減過去有増。然過去未来法無辺量故。不可施設有増有減。如大海水無量無辺取百千瓶不知其減。投百千瓶不知其増。

復作是説未来諸法未已起未已滅故不施設減。過去諸法已起已滅故不施設増。復作是説。未来諸法未已起已壊故不施設減。過去諸法已起已壊故不施設増。復作是説。未来諸法未已起已離故不施設減。過去諸法已起已離故不施設増。如起対滅壊離。以生対滅壊離。広説復爾。

大徳説曰。若有礙物流行世者。可言施設有減有増。然有為法縁合故生生已即滅。如何施設過去有増未来有減。

脇尊者曰。過去未来法無作用。如何施設有増有減。

Ⅵ－４ｂ 過去・未来のもの集散（395b19~396a3）

問。過去未来為有積聚。如現在世牆壁等物。為無積聚各離散耶。設爾何失。

二俱有過。所以者何。

若有積聚如現在世牆壁等者。云何施主造所捨物功不唐捐。云何去来非有方所。云何壁等不皆是常。云何去来非可現見。

若無積聚各離散者。云何可説有過去事。如契経説。過去有王名大善見都香茅城居善法殿。如是等事無量無辺。云何可説有未来事。如契経説。未来有仏号慈氏尊。爾時有王名曰蠰佉所都大城名鶏覩末。如是等事無量無辺。云何宿住（395c1）随然知観過去事。死生知観未来事。妙願知観過去未来事。未来諸法来集現在時。如何聚物非本無今有。現在諸法散往過去時。如何聚物非有已還無。

有作是説。過去未来亦有積聚。如現在世牆壁等物。

問。若爾。善通後所設難前所設難当云何通。且諸施主造所捨物。所設功力寧不唐捐。

答。為現見故。謂未造時物雖已有而未現見。施主造已方可現見故不唐捐。

云何去来非有方所。答。許有方所。復有何過。

云何壁等不皆是常。答。刹那無常与彼合故。

云何去来非可現見。答。彼非現在五識境故非可現見。要与現在五識為境方可現見。

評曰。過去未来非有積聚如現在物但各離散。

問。若爾善通前所設難。後所設難当云何通。且云何説有過去事。

答。如曾現在説亦無失。

云何可説有未来事。

答。如当現在説亦無失。

云何宿住随然知等観察過去未来事耶。

答。如曾所受[49]如当所受而観過去未来世事。此有何過而不能通。復有説者。如呼諸字次第相続引生名句顕所説義。雖彼諸字不可積集。而能引生名句顕義。如是過去未来世法。雖無積聚而能生知随其所応知所知境。復有説者。以現在事類観去来。猶如農夫以現嫁穡類知前後。

未来諸法来集現在時。如何聚物非本無今有。

現在諸法散往過去時。如何聚物非有已還無。

答。三世諸法因性果性。随其所応次第安立。体実恒有無増無減。但依作用説（396a1）有説無。諸積聚事依実有物仮施説有。時有時無。如是此宗許有無義。有何過難而不能通。分位有無是所許故。

（以上、巻第七十六／以下、巻七十七）

VII　説一切有部の四大論師（396a10~b23）

---

49 『婆沙論』395c19:「所更」を「所受」に訂正。

説一切有部有四大論師。各別建立。二世有異。謂尊者法救説類有異。尊者妙音説相有異。尊者世友説位有異。尊者覚天説待有異。

VII－１　法救説（396a13~20）

説類異者。彼謂諸法於世転而。由類有異非体有異。如破金器等作余物時形雖有異而顕色無異。又如乳等変成酪等時捨味勢等非捨顕色。如是諸法従未来世。至現在世時。雖捨未来類得現在類而彼法体無得無捨。復従現在世至過去世時。雖捨現在類得過去類。而彼法体亦無得無捨。

VII－２　妙音説（396a20~b1）

説相異者。彼謂諸法於世転時。由相有異非体有異。一一世法有三世相。一相正合ニ相非離。如人正染一女色時。於余女色不名離染。如是諸法従過去世時。正与過去相合。於余二世相不名為離住未来世時。正与未来相合。於余二世相不名為離。住現在世時。正与現在（396b1）相合。於余二世相不名為離。

VII－３　世友説（396b1~8）

説位異者。彼謂諸法於世転時。由位有異非体有異。如運一籌置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歴位有異而籌体無異。如是諸法経三世位。雖得三名而体無別。此師所立世無雑乱以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未来世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世。

VII－４　覚天説（396b8~12）

説待異者。彼謂諸法於世転時前後相待立名有異。如一女人待母名女待女名母体雖無別由待有異得女母名。如是諸法待後名過去。待前名未来。倶待名現在。

VII－5　覚天説批判（396b12~16）

彼師所立世有雑乱。所以者何。前後相待一一世中有三世故。謂過去世前後刹那名過去未来。中間名現在。未来三世類亦応然。現在世法雖一刹那。待後待前及俱待故応成三世。

VII－6　妙音説批判（396b16~18）

豈応正理説相異者。所立三世亦有雑乱。一一世法彼皆許有三世相故。

VII－7　法救説批判（396b18~22）

説類異者。離法自性説何為類。故亦非理。諸有為法従未来世至現在時前類応滅。従現在世至過去時後類応生。過去有生未来有滅豈応正理。

VII－8　世友説が有部の正統説（396b22~23）

故唯第三世為善。諸行容有作用時故。

第８章　YBh『瑜伽師地論』[1]

構成　（本章は科段を細分化したので各節毎にページ数をつけた）

---

[1]『瑜伽師地論』（以下『瑜伽論』と略す）の著者は、中国伝承では弥勒、チベット伝承では無着とされる。高橋晃一 2012 は、一人の著者に帰せられるものではないとし、編纂年代を漢訳年代から推定して４世紀頃とする。

第１節　本地分「三世実有説批判」（梵文）[2]

YBh 122, 12~129, 4

（１）和訳

Ｉ　三世実有説

[122,13]「過去・未来のものは実在する」という主張とはいかなるものか[3]。例えば、これ（＝過去・未来のもの）について或る沙門または婆羅門、または、これについて［或る］法論者（＝有部[4]）は正しい根拠もなく次のような見解を持ち次のような主張をしている。「過去のものは有る、未来のものは有る。[123]［過去・未来のものは］特性[5]をもって完成している[6]。［即ち、過去・未来のものは］現在のものと全く同様に、実在し、仮象的存在ではない」［と］。

Ｉ－１　教証

---

2 本稿は、京都女子大学 宗教・文化研究所『研究紀要』33（2020, 3）に発表したものに修正を加えたものである。

3『瑜伽論』には、根拠正しからざる思惟の仮設として 16 種の異説が挙げられているが、その主張は YBh（118,8~12）及び漢訳（大正 30,303c2~7）によれば以下の通りである。①hetuphalasadvāda（因中有果論）②abhivyaktivāda（従縁顕了論）③atītānāgatadravyasadvāda（去来実有論）④ātmavāda（計我論）⑤śāśvatavāda（計常論）⑥pūrvakṛtahetusadvāda（宿作因論）⑦īśvarādikartṛkavāda（計自在等為作者論）⑧vihiṃsādharmavāda（害為正法）⑨antānantikavāda（有辺無辺論）⑩amarāvikṣepavāda（不死矯乱論）⑪ahetuvāda（無因見論）⑫ucchedavāda（断見論）⑬nāstikavāda*（空見論）⑭agravāda（妄計最勝論）⑮śuddhivāda（妄計清浄論）⑯kautukamaṅgalavāda（妄計吉祥論）。なお、YBh (118,11) には⑬を欠くが、YBh (151,18~)には詳論あり。なお、宮下 1986: pp.17~20 には③去来実有論の部分訳が含まれる。

4 周知のとおり、向井 1972 によって『瑜伽論』における「過去未来実有論」（直前註２の③）は説一切有部説であることが既に論証されている。なお、YBh (122, n.7) には、有部の四論師の説などが紹介されている。

5 この”lakṣaṇa-”の和訳については、存在要素の「本性」(svalakṣaṇa-) に近い意味の場合は「特性」と訳し、それ以外は「様相」または「特徴」と訳した。

6 本章和訳「Ｉ－２ 理証」参照

[123,2] 何を根拠にそのような見解を持ちそのような主張をするのか。教証と理証とによってである。

[124] 教［証］とはいかなるものか。［それは以下、］前述したもの[7]と同様に見られるべきである。

[124,2]ここで法論者（＝有部）は経典［の内容］を正しい根拠をもたずに判別するのである。

Ｉ－１－１　第一教証[8]

例えば「すべてが有るとは十二処である」［と説かれた］ように、十二処は［三時において各々その］特性をもって［確立して］いる。

Ｉ－１－２　第二教証[9]

［同様に、］例えば [125]「過去の行為は有る」と世尊によって説かれたように。

Ｉ－１－３　第三教証[10]

---

[7] 119, 5~6: āgamaḥ katamaḥ ｜ tatpratiyuktānuśravaparamparāpiṭakasampradānayogenâiṣām āgataṃ bhavati "vidyata eva hetau phalam" iti｜（＝教［証］とは何か。彼（先師）から連綿と続いた伝承の連続による集成の教授と結びついて、彼らに「原因の中に結果が必ず存在する」（因中有果論）と伝承されたものである。）. ここでは、サーンキヤ派の因中有果論（下線部）に代わって「過去のものは有る、未来のものは有る。」云々の句（122,14~123,1）が入る。

[8]『倶舎論』の「第二教証」（無所縁心の否定）に相当。なお、向井 1972 で(A´)として示された『瑜伽論』・摂決択分からの引用文は次の箇所であろう。大正 30,584c22~23:「由二二種縁一諸識得レ生。何等為レ二謂眼及色。如レ是広説二乃至意法一。」なお、『倶舎論』の「第一理証」はここに含まれていることになろう。

[9]『瑜伽論』では教証とされるが、『倶舎論』では「第二理証」とされている。

[10] 倶舎論の「第一教証」に相当する。なお、ここでは存在の分類は五蘊に拠っている。なお、向井 1972 がこの経に関連して言及する「摂決択分の相当箇所」とは、大正 30, 585b19~22:「問如二世尊言一。有二過去行一。於二彼行中一我具二多聞一聖弟子衆無二顧恋住一。有二未来行一。於二彼行中一我具二多聞一聖弟子衆無二希望住一。此何密意。」であろう。

［また、］「過去の物質的存在は有る、乃至、認識に至るまで［同様である］。」［と説かれた］ように［三時のものの実在は確定している］。

Ｉ－２　理証

[125,3] 理［証］とはいかなるものか。例えばこれ（＝過去・未来のもの）について、或る論理的探究者[11]は［云々。以下は］前述したものと同様である[12]。

彼の［論理］[13]は以下の通りである。本性[14]（＝各存在要素自身の特性）をもって確立された存在要素は［三時のどこにおいても］その［本性］をもって完成している[15]。もしその未来のものが無いなら、それゆえに本性をまだ得ていないものとなってしまう。もし過去のものが無いなら、それゆえに本性をすでに失ったものとなってしまう。そのようなときには、それ（存在要素）は完成した本性を持たないことになってしまうから、［過

---

[11] ここでは、有部がそれに当たる。

[12] 119, 7~9: yuktiḥ katamaḥ | yathā sa eva śramaṇo vā brāhmaṇo vā tārkiko bhavati mīmāṃsakas tarkaparyāpannāyāṃ bhūmau sthitaḥ svayaṃ prātibhānikyāṃ pārthagjanikyāṃ mīmāṃsānucaritāyāṃ | tasyâivaṃ bhavati |（＝理［証］とは何か。かの沙門または婆羅門のように、論理的探究者は論理に熟達し、ひとり知性あり、異生凡夫で、探究に勤しむといった地平にあるが、彼の［論理］は以下の通りである。）

[13] この理証は『倶舎論』にはないが、向井 1972 が指摘するように、「本性を保持するから『法』である」という有部の「法」(存在要素) 規定を『瑜伽論』は理証としたと言えよう（以下の註 14 参照）。『婆沙論』和訳Ｉ（２）参照。

[14] YBh: lakṣaṇena を svalakṣaṇena に訂正。D63a2/P73b8: chos gang rang gi mtshan nyid ---. 大正 30 (304c5)：「若法自相安-=住此方-真実是有。」

[15] ここで「完成している」(parinispanna-)とは、「各々の存在要素は、三時のどの時点でも、それ自身の特性（＝本性）を保持している」ということであろう。つまり、『瑜伽論』は、存在要素は過去・現在・未来の三種の位相としては変化しても自身の本性は一貫して維持したままであるという在り方を"parinispanna-"と表現している。「確立」「成立」とも訳しうる。宮下 2011a, 2011b では、"parinispanna-"は「真に実在するもの」とされ、2011a (p. 67~) では『瑜伽論』の用例が論じられている。 cf. AKBh2, 9: nirvacanaṃ tu svalakṣaṇadhāraṇād dharmaḥ. (訳：語源解釈としては「本性を保持するから『法』である」ということである。)

去・未来のものが無いというのは］不合理である。よって、彼は、過去のものも有る・未来のものも有るという見解をもち、そう主張する

II　三世実有説批判

II－１　理証批判

II－１－１　理証批判 (1)

[125,9] ［これに対して］次のことを言わねばならない。汝は、過去・未来のものの特性は現在のものの特性と異ならないのか、異なるのか、いずれだと認めるのか。もし［三時の各々のものの］特性は異ならないなら、特性が三時を確立することはあり得ない。［また、］もし［各々の］特性は異なるなら、［三時を通じて］完成した特性というものはあり得ない。

II－１－２　理証批判 (2)

[125,12]［また、］次のことも言わねばならない。汝は、［各々の］時間に有る存在要素は恒常という特性をもつのか無常という特性をもつのか、いずれだと認めるのか。もし恒常という特性をもつ［と言う］なら、三時に有ること［自体］が **[126]** 不合理である。もし無常という特性をもつ［と言う］なら、それ（＝無常）ゆえに三時において全く同様に存在するということは不合理である。

II－１－３a　未来のものと現在のものとの関係に関する七問

[126,3]［また、］次のことも言わねばならない。汝は、①未来のものが現在時へ到来すると見るのか。或いは、②［未来のものが未来のものとしては］消滅して［現在のものとして］生じて来る［と見る］のか。或いは、③未来のものは全くそのままにありながら、それ（＝その未来のもの）を縁として現在のものが生じて来る［と見る］のか。或いは、④作用しな

いものが作用するものとなる［と見る］のか[16]。⑤不完全なものが完全なものとなる［と見る］のか。⑥相違するものが相違しないものとなる［と見る］のか[17]。⑦未来のものなるものに現在のものなることがある［と見る］のか[18]。

II－１－３b　未来のものと現在のものの関係に関する批判

[126,6]［七つの問に関して以下に論じよう。］①もし［未来のものが現在時へ］到来するなら、それゆえに［未来のものは現在のものと同じ］領域を占めて現在のものと区別されず、［それゆえに］恒常であることになる。よって、［汝にとって］不合理である。②もし［未来のものが未来のものとしては］消滅して［現在のものとして］生じて来るなら、それゆえに未来のものが生じるのではなく、［別の］新しいものが生じるのであって、生じない［未来の］ものは消滅する。よって、［汝にとって］不合理である。③［もし未来にも現在にも］全く同様に存在するものが［何かを］縁として［現在に］生じるなら、それは［一方で］恒常なものでありながら[19]、［他方で］新しいものが生じるということになる。［それはつまり］未来のものが［そのまま現在に］生じたわけではないから、［汝にとって］不合理である。④もし作用しないものが生じて作用するものとなるなら、それゆえに「前に無くて今有ること」［が成立する］。［即ち、直前の③と］同一［の理由］によって、言われたような過失があることに

---

[16] “akarmaka-“, “sakarmaka-“の語が用いられているが、有部が主張する三時の区別根拠としての「作用」(kāritra- or kriyā)と理解してよいと考えられる。cf. 大正 30, 304c18:「業」; 583a11~12:「業用」。D63a7/P74a7~8: las mi byed pa zhig las | las byed par ‘gyur ram |.　宮下 1986（p.19 以下参照）.

[17] YBh: avilakṣaṇasya (?) vā vilakṣaṇatvaṃ を vilakṣaṇasya vâvilakṣaṇatvaṃ と訂正。D63b1/P74a8: mtshan nyid mi ‘dra ba las | mtshan nyid mi ‘dra ba ma yin par ‘gyur ram |. なお、大正 30,304c19~20:「為₌本異相今異相₋」を「為₌本異相今不異相₋」と訂正。

[18] 大正 30,304:「為下於₌未来₋有中現在分上耶」。

[19] YBh: na śāśvataś を śāśvataś に訂正。D63b3/P74b3: des na ther zug par yang ‘gyur la |. 大正 30,304c26:「彼応₌是常₋」。

なる[20]。従って、［汝にとって］不合理である。また、汝は、その作用は［存在要素と］異なるものなのか異ならないものなのか、いずれだと認めるのか。もし異なるもの［と認める］なら、それ（＝作用）には未来という様相はないから、［汝にとって］不合理である[21]。［また、］もし異ならないもの［と認めるの］なら、それゆえに作用しないものが生じて作用するものとなる［即ち、「前に無くて今有ること」になる］。よって、［汝にとって］不合理である。

[127] ⑤・⑥・⑦ 作用しないものと同様に、不完全なもの[22]・相違するもの・未来のものなること[23]も知られるべきである。そこでは、この［未来のものと現在のものとの］違いは本体の混乱という過失を伴うから、［汝にとって］不合理である。

II－１－３c　現在のものと過去のものとの関係に関する批判

[127,2]「未来のものと現在のもの［の議論］」と同様に、「現在のものと過去のもの［の議論］」も各々・・＝上述の①～⑦）に応じて過失と結びつくと見られるべきである。［それは、すでに述べた］諸理由と答論の方法とによってである。［即ち、］独自相に基づいても、一般相に基づいても、到来に基づいても、消滅に基づいても、縁って生じることに基づいても、作用に基づいても、完全性に基づいても[24]、相違に基づいても、

[20] 「別の新しいものが生じてくることになるから、有部の言うように、未来のものがそのまま現在のものとなることはない」ということである。

[21] すべての存在が三世実有でありながら、作用だけを例外とすることを批判しているものと考えられる。

[22] YBh: evaṃ sampūrṇalakṣaṇo を evam asampūrṇalakṣaṇo と訂正。 D63b5/P74b6: mtshan nyid ma rdzogs pa dang |. なお、大正 30, 305a4:「相円満」を「相不円満」と訂正。『瑜伽論』・本地分（大正 30, 304c19）:「為下本相不二円満一今相円満上耶。」cf. 摂決択分（大正 30, 583a13~14）:「為下円.満相一而説.生耶。謂於二未来一相未二円満一至二現在世一相乃円満。」

[23] 『瑜伽論』・摂決択分（大正 30, 583a14~18）では、「⑥相違するもの」と「⑦未来のものなること」の内容を一つとして、全部で六種としている。本地分を改訂した結果であるのかもしれない。

[24] YBh は"sampūrṇalakṣaṇato 'pi"であるが、|チベット語訳(D63b7/P74b6)は「不完全性」(mtshan nyid ma rdzogs pa)とし、漢訳（大正 30, 305a9）は「完全性」

未来のものなることに基づいても、過去・未来のものが実在するという主張は不合理である。

II－２　教証批判

II－２－１　第一教証批判[25]

II－２－１a　有部の主張

[127,8] ところが、上のように論じられたとき、さらに［彼（＝有部）は次のように］言うであろう。

［有部の主張[26]：］「もし過去・未来のものが無いなら、存在しない［その過去・未来の］ものを対象とする認識はどうして起ころうか。しかし、それは起こるから、［もし過去・未来のものが無いなら、］「『すべて』と説かれたものは、十二処という限りのものである」という経[27]との矛盾がどうして起こらないであろうか」と。

II－２－１b　有部批判

[127,10]［これに対して］次のことを言わねばならない。「無い」（＝非存在）と把握する認識は世間では起こらないのか起こるのか、汝はいずれだと認めるのか。もし起こらないと認めるなら、それゆえに無我を把握する［認識］や兎の角・石女の息子等を把握する認識は全く存在しない［ことになる］から不合理である。

「すべて、即ち、十二処である限りのものが有る」と説かれたことも、

（相円満故）とする。ここはいずれでも特に問題ないと思われるが、文脈上は「不完全性」が良いとも考えられる。

25 『倶舎論』の第二教証に相当する。但し、そこでは十八界で説かれるから、それは『瑜伽論』摂決択分と一致する。

26 この有部の主張は「無所縁心の否定」である。本章Ｉ－１－１の「第一教証」に当たる。それは『倶舎論』の第二教証及び第一理証に相当する。

27 有部は、言うまでもなく、この経の十二処のうちの意の対象たる法に過去・未来のものが含まれることを根拠として三世実有を主張する。

有るときは「有る」という様相があることを、無いときは「無い」という様相があることを密意して説かれたのである。即ち、「有る」という様相を持つ諸法（諸存在要素）[28]は「有る」という様相を保持し、「無い」という様相を持つ諸法（諸存在要素）は「無い」という様相を保持するから、諸法（諸存在要素）と言われるのである[29]。しかし、そうでないなら、「有る」ものを了知するが「無い」ものを了知しない［ことになる］から、［認識］直後に了知されるべき諸法（諸存在要素）の［有無の］考察が瑜伽行者に起こらない［ことになる］。よって［過去・未来のものの実在は］不合理である。

II－２－２　第二教証[30]（過去の行為の実在）批判

[127,19]「過去の行為は有る」と説かれたのは、有情は、患いがある（苦）、または、患いはない（楽）と[128] いう感受を抱くからである[31]。それ（＝過去の行為）についても、それ（＝過去の行為）の薫習に対して「それ（＝過去の行為）は有る」と、比喩を意図して説かれたのである。［即ち、］諸々の因果的存在には浄不浄の行為が生じたり滅したりしているが、その［行為］が因となり縁となって因果的存在の特殊な連続が起こるのであり、それが薫習であると言われる。連鎖したものである［薫習］から、望ましい或いは望ましくない結果が得られるのである。よって、

---

[28] ここで言う「諸存在要素（諸法）」は十二処すべてを指す。

[29] ここでは、dharma-と√dhṛとを縁語として論じている。有部の「本性を保持するから『法』（存在要素）である」という定義を逆手に取って批判しているものと考えられる。 cf. AKBh2, 9: nirvacanaṃ tu svalakṣaṇadhāraṇād dharmaḥ.

[30]『倶舎論』の「第二理証」に相当。本書（上巻）第１章のII－4 参照。

[31] D64b1/P75b3: ‘di ltar sems can rnams gnod pa dang bcos pa dang | gnod pa med pa’i tshor ba myong bar byed pas*. *P: pa. 大正 30, 305b1~2: 由二此業一故諸有情受二有損害受無損害受一。これにより、YBh の註(127~128, n.8)の結論（savyābādhyā vyābāddhāṃ）は支持できない。なお、AKBh228,3~に、三界中の欲界では「善業→楽受」・「不善業→苦受」、色・無色界では楽受または不苦不楽受のみとある。cf. AKBh290, 12: tac ca tayor nâsti paravyābādhahetvabhāvāt.「そして、それ（＝苦）は二（＝色・無色界）にはない。他者に患いを加える原因がないからである」; SA463, 5: paravyābādhasya hetur vyāpādādiḥ.「他者に患いを加える原因とは瞋恚（十不善業道の一）等である」

［過去・未来のものの実在は］不合理であるから、［我々の説明に］過失はない。

II－２－３　第三教証[32] 批判

[128,5]「過去・未来・現在の物質は有る、乃至、認識に至るまで同様である」と説かれたことについても、因果的存在の三種の様相を密意して説かれたのである。［即ち、］原因という様相、自体の様相、結果という様相である。［現在のものの持つ］原因という様相を密意して「未来のものは有る」と説かれ、［現在のもの］自体の様相を密意して「現在のものは有る」と説かれ、［現在のものの持つ］結果という様相を密意して「過去のものは有る」と説かれたのである[33]。従って、［この我々の理解に］過失はない。

III　まとめ（三時の各存在の十二の特徴）

[128,10] また、過去・未来のものの実体としての特徴は不合理であるが、未来のものの特徴は［以下の］十二種であると知るべきである。①原因によって生ぜしめられるもの[34]、②その形はまだ生じていないもの、③縁を

[32] 『倶舎論』の「第一教証」に相当。本書（上巻）第１章「II－１　第一教証」参照。

[33] ここでは、現在のものを基軸にしている。現在のものが原因となって未来のものが生じてくるから、「［現在のものの］原因という様相を密意して『未来のものは有る』と説かれる」のであり、現在のものそれ自体については「自身の様相（＝本性）を密意して『現在のものは有る』と説かれる」というのである。また、現在のものを結果とするなら原因は過去のものであるから「［現在のものの］結果という様相を密意して『過去のものは有る』と説かれる」という趣旨である。

[34] "hetuprabhāvyaṃ"の可能性もある。但し、チベット語訳・漢訳からは不明である。"hetuprabhāvitaṃ"の訳が、D64b6/P76a1: rgyur rab tu phye ba, 大正 30, 305b13:「一因所顕相」であり、次の「現在のものの特徴」の①の"hetu-prabhāvitaṃ"の訳が、D64b7/P76a3: 'bras bu rab tu phye ba, 大正 30, 305b17~18:「一果所顕相」である。

待つもの、④生じたものに類するもの、⑤［これから］生起する性質のもの、⑥生起しない性質のもの[35]、⑦雑染性がまだ生じていないもの、⑧清浄性がまだ生じていないもの、⑨求められるべきもの、⑩求められるべきでないもの、⑪考察されるべきもの、⑫考察されるべきでないもの、である。

[128,14] 現在のものの特徴は十二種であると知るべきである。①結果として生ぜしめられたもの、②その形が生じたもの、③縁を伴って［生じた］もの、④生じているもの、⑤瞬間的に存在するもの、⑥［再び］生起しない性質のもの、⑦雑染性を伴うもの、⑧清浄性を伴うもの、⑨望まれるべきもの、⑩望まれるべきでないもの、⑪考察されるべきもの、⑫考察されるべきでないもの、である。

[129] 過去のものの特徴は十二種であると知るべきである。①原因（＝現在のもの）が過ぎ去ったもの、②縁が過ぎ去ったもの、③［現在時の］結果が過ぎ去ったもの、④その形が解消したもの、⑤その本体が消滅したもの、⑥［再び］生起しない性質のもの、⑦雑染性が沈静したもの、⑧清浄性が沈静したもの、⑨望まれるべきもの、⑩望まれるべきでないもの[36]、⑪考察されるべきもの、⑫考察されるべきでないもの、である[37]。

---

[35] YBh には、十一種しかないので、ここに"anutpattidharmakam api |"を補う。cf. D64b6/P76a6~7: mi skye ba'i* chos can dang. *P: skyes. 大正 30, 305b14「六不可生法相。」

[36] ⑨・⑩は、過ぎ去ったものを再び期待すること、しないことの意。cf. D65a2~3/P76a6~7: ltos* pa'i gnas lta bu dang | ltos* pa ma yin pa'i gnas lta bu dang |. *P: bltos. 大正 30, 305b25:「九応恋処相。十不応恋処相」）

[37] この過去のものの十二種の特徴はサンスクリットの写本では欠落しているらしく、YBh はチベット語訳によりサンスクリットに還元している。D65a1~3/P76a5~7: 'das pa la yang mtshan nyid rnam pa bcu gnyis yod par rig par bya ste | rgyu 'das pa dang | rkyen 'das pa dang | 'bras bu 'das pa dang | lus zhig pa dang | 'gags pa'i rang bzhin can dang | mi skye ba'i chos can dang | kun nas nyon mongs pa rnam par zhi ba dang | rnam par byang ba rnam par zhi ba dang | ltos* pa'i gnas lta bu dang | ltos* pa ma yin pa'i gnas lta bu dang | brtag tu rung ba dang | brtag tu rung ba ma yin pa'o ||. *P: bltos. 大正 30, 305b21~26:「当ㇾ知過去亦有二十二種相一。一已度因相。二已度縁相。三已度果相。四体已壊相。五已滅種類相。六不復生相。七静息雑染相。八静息清浄相。九応顧恋処相。十不応顧恋処相。十一応観察相。十二不応観察相。」

（２）梵文テキスト

YBh 122, 13~129, 4

I

[122, 13] atītānāgatadravyasadvādaḥ katamaḥ | yathâpîhâikatyaḥ śramaṇo vā brāhmaṇo *vêha*[38] dhārmiko vā punar ayoniśa evaṃdṛṣṭir bhavaty evaṃvādī | asty atītaṃ | asty anāgataṃ | [123] lakṣaṇena pariniṣpannaṃ | yathâiva pratyutpannaṃ | dravyasat | na prajñaptisat ||

I－1

[123, 2] kena kāraṇena sa evaṃdṛṣṭir bhavaty evaṃvādī | āgamato yuktitaś ca ||

[124] āgamaḥ katamaḥ | *sa*[39] pūrvavad draṣṭavyaḥ |

[124, 2] iha dhārmiko vā punaḥ sūtrāntān ayoniśaḥ kalpayati |

tad yathā[40] sarvam astīti dvādaśâyatanāni | dvādaśâyatanāni lakṣaṇato vidyante |

tad yathā asty a[125]tītaṃ karmêty uktaṃ bhagavatā |

tad yathā | asty atītaṃ rūpam asty anāgataṃ yāvad vijñānann ||

I－2

[125, 3] yuktiḥ katamā | yathâpîhâikatyas *tārkiko*[41] bhavati mīmāṃsaka iti pūrvavat |

tasyâivaṃ bhavati | yo dharmo yena *svalakṣaṇena*[42] vyavasthitaḥ *sa*[43]

---

[38] YBh: vā iha
[39] YBh: [sa]（チベット語訳”de ni”に基づき”sa”が補われている）
[40] YBh: tad yathā |
[41] YBh: 不鮮明
[42] YBh: lakṣaṇena
[43] YBh はチベット語訳”de ni”に基づき”sa”を補っている。

tena pariniṣpannaḥ | sacet so ‘nāgato na syāt tena tadânupāttasvalakṣaṇaḥ syāt | saced atīto na syāt tena tadā vihīnasvalakṣaṇaḥ syāt | evaṃ sa saty apariniṣpannasvalakṣaṇaḥ syāt | tasmād apariniṣpannasvalakṣaṇaḥ syād iti na yujyate | yena | sa evaṃdṛṣṭir bhavaty evaṃvādī asty atītam api | asty anāgatam apîti ||

II

II– 1

II– 1 – 1

[125, 9] sa idaṃ syād vacanīyaḥ | kaccid icchasy atītānāgatalakṣaṇaṃ vartamānalakṣaṇād abhinnalakṣaṇaṃ vā bhinnalakṣaṇaṃ vā | *saced*[44] abhinnalakṣaṇaṃ | *tryadhva*[45]vyavasthānaṃ lakṣaṇasya na yujyate | *saced*[46] bhinnalakṣaṇaṃ pariniṣpannalakṣaṇaṃ na yujyate ||

II– 1 – 2

[125, 12] sa idaṃ syād vacanīyaḥ | kaccid adhvapatitaṃ dharmaṃ nityalakṣaṇam icchasi anityalakṣaṇaṃ vā | *sacen*[47] nityalakṣaṇaṃ tryadhvapatitam iti na [126] yujyate | *saced*[48] anityalakṣaṇaṃ | tena triṣv adhvasu tathâiva vidyata iti na yujyate ||

II– 1 – 3a

[126, 3] sa idaṃ syād vacanīyaḥ | kaccid anāgatasya vartamānam

---

[44] YBh: sa ced
[45] YBh: tryadhya-
[46] YBh: sa ced
[47] YBh: sa cen
[48] YBh: sa ced

adhvānam āgatiṃ vā paśyasi | cyutvā vôpapattiṃ tathâiva vā sthite 'nāgate taṃ pratītya vartamānotpattiṃ | akarmakasya vā sakarmakatvaṃ | asampūrṇalakṣaṇasya vā sampūrṇalakṣaṇatvaṃ | *vilakṣaṇasya vâvilakṣaṇatvaṃ*[49] | anāgatabhūtasya vartamānabhāvaḥ |

II－１－３b

[126, 6] saced āgacchati | tena deśasthaś ca bhavati | vartamānanirviśiṣṭaś ca | śāśvataś cêti na yujyate | *sacec*[50] cyutvôpapadyate tenânāgataś ca nôtpanno bhavati | apūrvaś côtpanno bhavati | anutpannaś ca cyuto bhavatîti na yujyate | *sacet*[51] *tathâiva*[52] sthitaḥ pratītyôtpadyate | *śāśvataś*[53] ca bhavati | apūrvaś côtpanno bhavati | anāgataś côtpanno *na*[54] bhavatîti na yujyate | saced akarmako vā bhūtvā sakarmako bhavati | *tenâbhūtvābhāva*[55] ekata eva yathoktā doṣā iti na yujyate | tac ca karma kaccid icchasi tasmād bhinnalakṣaṇaṃ abhinnalakṣaṇaṃ vā | saced bhinnalakṣaṇaṃ | tasyânāgatalakṣaṇaṃ nâstîti na yujyate | *saced*[56] abhinnalakṣaṇaṃ | tenâkarmako bhūtvā sakarmako bhavatîti na yujyate ||

[127] yathâkarmaka *evam asampūrṇalakṣaṇo*[57] vilakṣaṇo 'nāgatabhāvalakṣaṇo veditavyaḥ | tatrâyaṃ viśeṣaḥ svabhāvasaṅkaradoṣa iti na yujyate |

II－１－３c

[127, 2] yathânāgataṃ vartamānaṃ câivaṃ vartamānam atītaṃ ca

---

49 YBh: avilakṣaṇasya vā vilakṣaṇatvaṃ. 和訳註 14 参照。
50 YBh: sa cec
51 YBh: sa cet
52 YBh: tathâiva [tatra]（チベット語訳"de la"に基づき、"tatra"が補われている）
53 YBh: na śāśvataś. 和訳註 16 参照。
54 YBh: [na]（チベット語訳"ma skyes pa'i phyir"に基づき、"na"が補われている）
55 YBh: tenâbhūtvā bhāva
56 YBh: sa ced
57 YBh: evaṃ sampūrṇalakṣaṇo. 和訳註 19 参照。

yathāyogaṃ doṣayuktaṃ draṣṭavyam ebhir eva kāraṇair anenâivôttaramārgeṇêti svalakṣaṇato 'pi | sāmānyalakṣaṇato 'pi | āgatito 'pi | cyutito 'pi | pratītyotpattito 'pi | karmato 'pi | *sampūrṇalakṣaṇato*[58] 'pi | vilakṣaṇato 'pi | anāgatabhāvato 'py atītānāgatadravyasadvādo na yujyate ||

II－2

II－2－1

II－2－1 a

[127, 8] evaṃ vyākṛte ca punaḥ saty uttari vadet | *saced*[59] atītānāgataṃ nâsti | katham asadālambanā buddhiḥ pravartate | sā ca punaḥ pravartate | tat katham āgamavirodho na bhavati | yad uktaṃ sarvam iti yāvad eva dvādaśâyatanānîti |

II－2－1 b

[127, 10] sa idaṃ syād vacanīyaḥ | kaccid icchasi nāstītigrāhikāyā buddher loke 'pravṛttiṃ vā pravṛttiṃ vā | saced apravṛttiṃ | tena yā nairātmyagrāhikā śaśaviṣāṇavandhyāputrādigrāhikā buddhir nâivâstîti na yujyate | yad apy uktaṃ sarvam asti yāvad eva dvādaśâyatanānîti tad api sati sallakṣaṇāstitāṃ sandhāyôktaṃ | asati câsallakṣaṇāstitāṃ | *tathā hi*[60] sallakṣaṇā api dharmāḥ sallakṣaṇaṃ dhārayanti | asallakṣaṇā api dharmā asallakṣaṇaṃ dhārayanti | tasmād dharmā ity ucyante | anyathā tu sato jñānād asataś câjñānād yogino na nirantarajñeyadharmaparīkṣā syād iti na yujyate ||

II－2－2

---

[58] 和訳註 23 参照。
[59] YBh: sa ced
[60] YBh: tathāhi

[127, 19] yad apy uktam asty atītaṃ karma yataḥ sattvāḥ *savyābādhā avyābādhā*[61] [128] vedayantîti | tatrâpi tadvāsanāyāṃ tadastitvopacāram abhipretyôktaṃ | yeṣu saṃskāreṣu yac chubhāśubhaṃ karmôtpanna-niruddhaṃ bhavati tena hetunā tena pratyayena viśiṣṭā saṃskārasantatiḥ pravartate sā vāsanêty ucyate | yasyāḥ prabandhapatitāyā iṣṭāniṣṭaphalaṃ nirvartata[62] iti na yujyate | tato 'pi nâsti doṣaḥ ||

II－２－３

[128, 5] yad apy uktam asti rūpam atītam asty anāgatam asti pratyut-pannaṃ evaṃ yāvad vijñānam iti | tatrâpi trividhaṃ saṃskāralakṣaṇaṃ sandhāyôktaṃ | hetulakṣaṇaṃ svalakṣaṇaṃ phalalakṣaṇaṃ ca | hetu-lakṣaṇaṃ sandhāyôktam asty anāgatam iti | svalakṣaṇāstitāṃ sandhāyôktam asti pratyutpannam iti | phalalakṣaṇaṃ sandhāyôktam asty atītam iti | ato 'pi na doṣaḥ ||

III

[128, 10] api câivam ayujyamāne dravyato 'tītānāgatalakṣaṇe dvādaśākāram anāgatalakṣaṇaṃ veditavyaṃ | hetuprabhāvitam[63] | anut-pannaśarīraṃ | pratyayāpekṣaṃ | utpannajātīyaṃ | utpattidharmakam api | *anutpattidharmakam api* |[64] ajātasaṃkleśaṃ | ajātavyavadānaṃ | prārthanīyam api | aprārthanīyam api | parīkṣyam api | aparīkṣyam api |

[128, 14] dvādaśākāram eva pratyutpannalakṣaṇaṃ | phalaprabhāvitaṃ |

---

[61] YBh: savyābaddhā vyābādhāṃ. 和訳註 26 参照。
[62] YBh: nirvartate
[63] "hetuprabhāvyaṃ" is better? 和訳註 29 参照。
[64] YBh omits "anutpattidharmakam api |". 和訳註 30 参照。

utpannaśarīraṃ | samavahitapratyayaṃ | utpannajātīyaṃ | kṣaṇikaṃ | anutpattidharmakaṃ | samavahitasaṃkleśaṃ | samavahitavyavadānaṃ | apekśāsthānīyaṃ | anapekśāsthānīyam api parīkṣyaṃ | aparīkṣyam api |

[129] [atītalakṣaṇam api dvādaśākāraṃ veditavyaṃ | atītahetukaṃ | atītapratyayaṃ | atītaphalaṃ | vinaṣṭaśarīraṃ | niruddhasvabhāvaṃ | anutpattidharmakaṃ | saṃśāntasaṃkleśaṃ | saṃśāntavyavadānaṃ | *apekṣāsthānīyaṃ* |[65] *anapekṣāsthānīyaṃ* |[66] parīkṣyaṃ | aparīkṣyaṃ ca ||][67]

[65] YBh: apekṣāsthānīyaṃ (?) | 和訳註 31 参照。
[66] YBh: anapekṣāsthānīyaṃ (?) | 和訳註 31 参照。
[67] [ ]を付した 4 行は写本に欠落しているらしく、YBh(129, n.1)はチベット語訳からのサンスクリット還元文によって補っている。

第２節①　摂決択分[68]「六種の問答[69]」（蔵訳）

D12a3~13a7 / P14a6~15b3

（1）和訳

また次に、正しく証明する論理に拠って［議論を］始めよう。

［問］未来の因果的存在は［自らの］特性を持たない［即ち］存在しないものでありながら、［未来のものが］＜生じる＞と理解することに対する論理的説明とはどのようなものか。

［答］(1) もし未来の存在要素が［自らの］特性をもった因果的存在として生じてくるなら、それは移動して生じるということなのか。即ち、未来時から移動して現在時に生じるのか。

(2) ［未来のものは］消滅して［別の何かが生じて］くるのか。即ち、未来時［で消滅して］から現在時に［別の何かが］生じるのか。

(3)［未来のものを］縁として［別の何かが］生じてくるのか。即ち、［存在要素は］未来［時］に全くそのままに留まっていて、それを縁として全く別の［存在要素］が現在時に生じてくるのか。

(4) 作用を伴って［生じて］くるのか。即ち、未来時には作用をすることはないが、現在時には作用をすることが生じてくるのか。

(5) ［存在要素はその］特性が完成して生じるのか。即ち、未来のものはその特性が未完成であるが現在時に至って完成すると言うのか。

(6) ［未来のものと現在のものとには同一の本性を持ちながら］異なる特性があるのか。即ち、未来時では未来のものなることと結果なること[70]との二つ［一組］の［現在とは］異なる特性があり、また、現在時では現在のものなることと結果なることとの二つ［一組］の［未来とは］異なる特性が生じるのか。

---

[68] 高橋晃一 2012 (p.77)は「一般的には「本地分」が先に成立し、その内容を継承・発展させる形で「摂決択分」が成立したと考えられている。」と言う。

[69] 本地分は七種の問答。

[70] D12a7/P14b3: ‘bras bu’i. 大正 30, 583a15:「因分」。

存在の生起は以上の六種であるが、そのすべてが不合理である。

それはどうしてかと言うなら、

(1) 場所にないもの・方角にないものには、［或る］場所から他の場所への移動はないからである。

(2) まだ生じないもの・すでに生じたものでないもの[71]は消滅することもない。

(3) もしそれ（＝未来のもの）を縁として［何かが］生じるなら、全く別の何かが生じるのであって未来のものが［生じてくるの］ではない。その未来のものは生じたものではないからである。

(4) また、勝義［的存在］である一切の存在要素の中には、活動（＝作用）は［含まれ］ないから、［存在要素の］特性とは別の作用は認識されないのである。［つまり、作用とは］ただ［存在要素の］特性として仮設されたものにすぎない。また、もし［作用は存在要素と］別の存在であるなら、未来のものと現在のものとの両者は同一の特性（＝本性）をもって存在しながら、作用［という別の存在］は現在のものだけにあるとする根拠は認識されない。また、［現在のものだけに作用があるというなら］この作用は＜前に無くて今生じたもの＞ということになる。

世尊によって、すべての因果的存在は恒常でもなく堅固でもないと巧みに説かれている。［汝の］主張でも因果的存在の作用は無常でありながら、諸々の因果的存在は実に恒常であると説くことによって過失が生じるから［汝の主張は不合理である］。

(5) 特性（＝本性）は［三時に］同一でありながら、もし特性に少しでも相違性があることになるなら、少しでも相違する特性があるのはどうしてであるか。また、少しでも相違する特性は＜前に無くて今有る＞のなら、少しでも相違する特性の基体もまたどうして＜前に無くて今有る＞ことにならないであろうか。

(6) また、「未来のものなること」は色形等[72]の因果的存在の特性とは

---

[71] 婆沙論 27 (141b3~7, 919b11~22) によれば、生滅は、未来時で「未生」「正生」、現在時で「已生」「未滅」「正滅」、過去時で「已滅」とされる。

[72] この漢訳語「色等」の「色」を十二処のうちの「色」と取った。

別に認識対象になるわけではない。結果は未来［に起こる］ものであり、［今は］存在しない。結果は［生じた時］現在のものであるからである。

［以上のように］論理によって正しく証明がなされた。［即ち、］未来の存在要素は因果的存在の特性（＝本性）としては存在せず、存在しないものが＜前に無くて今有る＞と理解されるべきであるが、その論理の説明のことである。

未来のものがそのようである通りに過去の因果的存在も存在しないと、全く同様の論理の説明によってどんな論理かが理解されるべきであろう。

よって、過去の因果的存在はどのようであるかと言うなら、それ自体が実際消滅し、その特性が既に消え去ったものである。現在の因果的存在はどのようであるかと言うなら、本体は実際まだ消滅せず、特性は消え去らずに生じている間だけ留まるものである。未来の因果的存在はどのようであるかと言うなら、原因が存在し非存在になっていないが、本性がまだ生じず、それ自体が得られていないものである。

［問］もし存在しない未来の諸々の因果的存在から生じてくるのならば、空中の華や兎の角や石女の子等もどうして生じないのか。

［答］なぜなら、それら［空中の華等］には生じる原因がないが、すべての因果的存在には生じる原因がそれぞれに必ずあるからである。

［問］もしすべての因果的存在には生じる原因がそれぞれにあるなら、どうして諸々の因果的存在は同時にまとめて生じないのか。

［答］諸々の因果的存在は原因があっても、生じるための諸条件に依存して［初めて］生じるのである。各々の因果的存在が生じるための諸条件が近在するような因果的存在の原因［だけ］が各々の因果的存在を生起させるのである。従って、諸々の因果的存在に原因が現に存在することになっても、同時にまとめて生起するようなことはない。

（２）蔵訳テキスト

D12a3~13a7 / P14a6~15b3

'thad pas bsgrub pa'i rigs pa las brtsams te |

gang [D12a4] gis ma 'ongs pa'i 'du byed kyi mtshan nyid kyis med cing yod pa ma yin pa kho na *las*[73] 'byung ngo zhes khong du chud par [P14a7] bya ba 'di la *rigs*[74] par brjod pa gang yin |

(1) gal te ma 'ongs pa'i chos 'du byed kyi mtshan nyid kyis yod pa kho na las 'byung bar 'gyur na de 'pho zhing 'byung ste | [Da5] ma 'ongs pa'i dus kyi yul nas da ltar gyi dus kyi yul du [Pa8] 'pho zhing 'byung bar 'gyur ram |

(2) 'chi 'pho *zhing*[75] 'byung ste | ma 'ongs pa'i dus nas *shi 'phos nas*[76] da ltar gyi dus su 'byung bar 'gyur ram |

(3) brten nas 'byung ste |[77] ma 'ongs pa na de kho na bzhin du *'gyur*[78] bar [Da6] *gnas*[79] de *la*[80] [P14b1] brten te gzhan kho na zhig da ltar gyi dus *su*[81] 'byung bar 'gyur ram |

(4) las dang bcas par 'byung ste |[82] ma 'ongs pa'i dus na las mi byed par gyur pa las | da ltar gyi dus su las byed pa zhig 'byung bar 'gyur ram |

(5) [Pb2] mtshan nyid rdzogs par 'byung [Da7] ste | ma 'ongs pa'i dus na mtshan nyid ma rdzogs par gyur pa las |[83] da ltar gyi dus su mtshan nyid rdzogs pa zhig 'byung bar 'gyur ram |

(6) mtshan nyid mi 'dra bar 'byung ste | [Pb3] ma 'ongs pa'i dus na

---

[73] P omits "las".
[74] P: rig
[75] D: dang
[76] P omits "shi 'phos nas".
[77] D&P omit "|".
[78] D, P: mi 'gyur. cf. 大正 30, 583 為㆓彼為㆑縁而得増生耶。謂㆘於㆓未来㆒法住不㆑変用㆑彼為㆑縁於㆓現在世㆒有㆓余法㆒生㆖。
[79] D: gnas la
[80] P: las
[81] P omits "su".
[82] D&P omit "|".
[83] D omits "|".

ma 'ongs pa'i dngos po dang | *rgyu'i*[84] dngos po de gnyis kyi [D12b1] mtshan nyid mi 'dra bar gyur la | da ltar gyi dus su da ltar gyi dngos po *dang 'bras bu'i dngos po*[85] de gnyis *kyi*[86] mtshan nyid 'dra ba zhig 'byung [Pb4] bar 'gyur grang na |

yod pa de'i 'byung ba ni *rnam pa*[87] drug po de dag thams cad kyis mi rung ngo ||

de ci'i phyir zhe na |

(1) yul na mi [Db2] gnas pa dang | phyogs na mi gnas pa la[88] ni yul nas [Pb5] yul gzhan du 'pho ba med pa'i phyir dang |

(2) ma skyes pa dang ma byung ba la ni 'chi 'pho yang med pa'i phyir dang |

(3) de la[89] brten te 'byung na de *gzhan*[90] kho na zhig byung bar zad kyi ma 'ongs pa *ma*[91] yin la | [Pb6] ma 'ongs pa [Db3] de yang ma byung ba'i phyir dang |

(4) chos thams cad don dam par gyo ba med pa nyid kyi phyir mtshan nyid las gzhan pa'i las *mi*[92] dmigs te | mtshan nyid tsam 'ba' zhig la 'dogs pa kho nar zad pa dang | [Pb7] gzhan pa nyid yin na yang ma 'ongs pa dang | da ltar byung [Db4] ba gnyis mtshan nyid mtshungs pas yod par 'dra ba bzhin du | da[93] ltar 'ba' zhig las dang bcas pa yin no zhes bya ba'i byed rgyu yang mi dmigs pa dang | las [Pb8] kyang ma byung ba las 'byung bar 'gyur ba'i phyir dang |

bcom ldan 'das kyis ji skad du 'du byed [Db5] thams cad ni mi rtag *pa*[94]

---

[84] 大正 30, 583a15:「因分」。チベット語訳の 'bras bu'i が正しいのであろう。
[85] P omits "dang 'bras bu'i dngos po".
[86] P: kyis
[87] P: rna ba?
[88] D: la
[89] P: las
[90] P: bzhan
[91] P omits "ma".
[92] P: ma
[93] D: de (?)
[94] P: la

dang | mi *brtan*[95] pa yin no zhes legs par gsungs pa dang | legs par brjod pa gang yin pa [P15a1] de la yang 'du byed kyi las ni mi rtag pa nyid yin la | 'du byed rnams ni don las rtag pa nyid yin no zhes yongs su bstan pa nyid kyis shin tu gnod [Db6] pa byas par 'gyur ba'i phyir dang |

(5) mtshan nyid [Pa2] gcig pa yin par 'dra ba las | gal te mtshan nyid la cha tha dad pa yod par gyur na | ci'i phyir mtshan nyid cha tha dad par 'gyur ba dang | mtshan nyid cha tha dad pa ma byung ba las byung na ni mtshan gzhi cha tha dad pa yang [Db7] ci'i phyir ma [Pa3] byung ba las byung bar mi 'gyur *ba*[96] dang |

(6) ma 'ongs pa'i dngos po yang gzugs la sogs pa'i[97] 'du byed kyi mtshan nyid las gud na mi dmigs pa dang | 'bras bu ma 'ongs shing med pa yang 'bras *bur*[98] da ltar byung ba [Pa4] yin pa'i phyir ro ||

'thad pas [D13a1] sgrub pa'i rigs pa las brtsams te | gang gis ma 'ongs pa'i chos 'du byed kyi mtshan nyid kyis med cing | yod pa ma yin pa *ma byung ba*[99] las 'byung bar khong du chud par bya ba 'di la rigs pa [Pa5] brjod pa ni de yin te |

ma 'ongs pa *ni*[100] ji lta [Da2] ba de bzhin du 'das pa yang med par *rigs pa*[101] brjod pa 'di nyid kyis ci rigs par khong du chud par bya'o ||

de las 'das pa'i 'du byed rnams gang zhe na | rang gi bdag nyid [Pa6] *kyis*[102] dngos po las *zhig cing*[103] rab tu nyams par gyur ba'i mtshan nyid gang yin [Da3] pa'o || da ltar byung ba'i 'du byed rnams gang zhes na | rang gi bdag nyid kyi dnogs po las ma *zhig cing*[104] ma nyams par skye ba tsam gyi [Pa7] dus na gnas pa'i mtshan nyid gang yin pa'o || ma 'ongs pa'i

---

[95] P: brtag
[96] P: ba'I phyir
[97] P: pa
[98] D: bur ?
[99] P omits "ma byung ba".
[100] P omits "ni".
[101] P: rig par
[102] P: kyi
[103] D: zhigs shing
[104] D/P: zhigs shing

'du byed rnams gang zhe na | rgyu ni yod cing med pa ma yin la rang gi [Da4] mtshan nyid ma byung zhing bdag nyid ma thob pa gang yin pa'o ||

gal te ma 'ongs [Pa8] pa'i 'du byed rnams yod pa ma yin pa las 'byung bar 'gyur na | nam mkha'i me tog dang |[105] mo gsham gyi bu dang | ri bong *gi*[106] rva la sogs pa yang ci'i phyir mi 'byung zhe na |

di ltar de dag la ni 'byung ba'i rgyu med kyi [P15b1] 'du byed thams cad la *ni*[107] 'byung ba'i rgyu so sor nges pa yod pa'i phyir ro ||

gal te 'du byed thams cad la 'byung ba'i rgyu so sor nges pa yod pa kho na yin na | ci'i phyir 'du byed thams cad cig car mgo mnyam kho [Pb2] nar 'byung bar mi 'gyur zhe na |

'du byed rnams ni rgyu yod kyang 'byung ba'i rkyen la ltos[108] na 'byung bar 'gyur te | 'du byed gang dang gang gi 'byung *ba'i*[109] rkyen nye bar gnas par gyur pa'i 'du byed de dang de'i rgyu ni 'du [Pb3] byed de dang de mngon par 'grub par byed de | de'i phyir 'du byed rnams la rgyu yod du zin kyang cig car mgo mnyam du 'byung bar mi 'gyur ro ||

---

[105] P omits "|".
[106] P omits "gi".
[107] P omits "ni".
[108] P: bltos
[109] D: ba'a

第２節②　摂決択分「六種の問答」（漢訳）

大正 30, 583a5~b17

（１）和訳

また次に、正しく証明する論理に拠って説明しよう。

問う。

未来のものが非実在でありながら諸々の因果的存在が生じることを、どのような論理に拠って説明するのか。

答えよう。

(1) もし未来の存在要素の在り方が実在でありながら生じてくるのなら、この［未来の］存在要素は［現在時に］到来して生じてくるとするのか。即ち、未来時より現在時に移動してくると言うのか。

(2) ［未来のものは］消滅して［何かが］生じて来るのか。即ち、未来のものは消滅して現在のものが生じると言うのか。

(3) それ（＝未来のもの）を縁として［何かが］生じてくるのか。即ち、存在要素は未来時に変わらず存在していて、それを縁として現在時に別の存在要素が生じると言うのか。

(4) 作用というものがあってそれが生じると説くのか。即ち、未来のものには作用はなくて現在のものには作用があると言うのか。

(5) ［存在要素はその］特性が完成して生じるのか。即ち、未来のものはその特性が未完成であるが現在時に至って完成すると言うのか。

(6) ［未来のものと現在のものとは同一の本性を持ちながら］特性に違いがあるから「生じる」と説くのか。即ち、未来のものには未来のものなることと原因なることがあり、この二点で［現在のものとその］特性に違いがあり、また、現在に到来したものは現在のものなることと結果なることがある、この二点で［未来のものとその］特性に違いがあると言うのか。

以上のような存在要素の六種の生起［の在り方］はすべて不合理である。

それはなぜか。

(1) 方角や場所をもたない存在要素が一方から他方へ移動するというこ

とはない。

(2) また、まだ生じていない（未生）［存在要素］・すでに生じたもの（已生[110]）でない存在要素が消滅することはない。

(3) もしそれ（＝未来のもの）を縁として［何かが］生じて来るなら、別の存在要素が生じるのであって未来のものが生じるのではない。この未来のものとはまだ存在していないもののことなのである。

(4) また、一切の存在要素は第一義（＝勝義）［的存在であるがそ］の中に作用は［含まれ］ないから、作用は［存在要素の］特性とは別の独立した存在ではありえない。ただ［存在要素の］特性として仮設されているだけである。もし［存在要素と作用とは］別の存在であるなら、未来のものにも現在のものにも同一の特性（＝本性）が有りながら、ただ現在のものだけに作用［という別の存在］があると言うなら、それは不合理である。また、［現在のものだけに作用があるというなら］この作用は＜前に無くて今生じたもの＞ということになる。

また、世尊の深遠な教えとの違いが成立する。［即ち］諸々の因果的存在は恒常ではないと説かれているが、汝は、諸々の因果的存在の作用［だけ］は無常であると主張するところである。この［汝の主張］に拠れば、因果的存在は恒常であることになる。

(5) また、特性（＝本性）は［三時に］同一のものとしてありながら、もし相違性があるなら、どうして特性（＝本性）に相違性はない［と言えよう］か。また、［その場合、］相違性は＜前に無くて今有る＞ことになる。特性の相違性には＜前に無くて今有る＞ことがどうして成立しないであろうか。

(6) また、色形等[111]のすべての因果的存在の特性とは別に「未来のものなること」はありえない。また、未来のものに「原因なること」という特性はなく、現在のものにこそ「結果なること」という特性が生じるのであ

---

[110] 有部によれば、生滅は、未来時で「未生」「正生」、現在時で「已生」「未滅」「正滅」、過去時で「已滅」と言われる。よって、「已生」は現在のものである。cf. 婆沙論 27, 141b3~7; 919b11~22.

[111] この漢訳語「色等」の「色」を十二処の一と取った。

る。

以上のように、道理を証明し述べた。この道理に拠って知るべきである。諸々の未来の因果的存在はすべて、その在り方が実在ではなく、＜前に無くて今有る＞ことを説いた。

未来のものについてはこの通りであるが、過去のものも、各々［の問題点］に応じて、この道理によって実在でないと説かれると知るべきである。

次に、過去の因果的存在はどのようであるか。即ち、その特性は既に消滅し本体を離れたものである。現在の因果的存在はどのようであるか。即ち、特性はまだ消滅せず、本体を離れず、暫く（＝一瞬間）存在する。未来の因果的存在はどのようであるか。即ち、原因が現にありながらも本性はまだ生じず、本体をまだ持たないものである。

問う。もしかの諸々の因果的存在は未来には元々無くて［現在において］生じたものならば、空中の華や兎の角や石女の子等もどうして生じないのか。［元々無いものが生じる点では違いはないはずである。］

答えよう。空中の華等は生じる原因がないから［生じないの］である。すべての因果的存在には個々別々に生じる原因が必ずある［から生じるのである］。

問う。もしすべての因果的存在には個々別々に生じる原因があるなら、どうして諸々の因果的存在が同時に共に生じないのか。

答えよう。諸々の因果的存在は個別に生じる原因があるとは言っても、諸条件を待って生起するのである。もし個々の因果的存在が生じるための諸条件があれば、個々の原因が其々の因果的存在を生じるのである。従って、諸々の因果的存在に原因が現に存在しても、同時に共に生起するようなことはない。

（２）漢訳テキスト

大正 30, 583a5~b17

復次当弁証成道理。

問依何道理。応知宣説唯従未来非実非有諸行相生。

答若未来法行相実有而得生者。

(1)此法為転而説生耶。謂従未来世処転向現在世処。

(2)為死生耶。謂未来世死生現在世。

(3)為彼為縁而得生耶。謂於未来法住不変用彼為縁於現在世有余法生。

(4)為有業用而説生耶。謂於未来本無業用至現在世方有業用。

(5)為円満相而説生耶。謂於未来相未円満至現在世相乃円満。

(6)為由異相而説生耶。謂於未来有未来分及有因分由此二種其相有異。来至現在有現在分及有果分。由此二種其相有異。

如是六種諸法生起皆不応理。何以故。

(1)非無方無処法有従異方転趣異方義。

(2)亦非未生未已生法而有死義。

(3)若彼為縁而得生者、便異法生非未来生。此於未来便為未有。

(4)又一切法第一義中無作用故、業用離相異不可得。唯即於相仮建立。設有異者、未来現在同実有相。唯説現在独有業用、理不可得。又此業用便応本無而今得生。又与世尊微妙言説即成相違。如説諸行非常非恒汝顕諸行業用無常。由此義故行応是常。

(5)又等於一相。若相異分得是有者、相之異分何故不有。又相違分本無今有。[583b]相之異分何故不成本無今有。

(6)又離色等一切行相、余未来分必不可得。又応未来無有果相現在方有果相生起。如是已弁証.成道理。依此道理応知。

宣説未来諸法一切行相非実非有本無今有。如於未来如是、過去随其所応。由此道理当知、宣.説非実非有。

復次過去行云何。謂相已滅没自性已捨。現在行云何。謂相未滅没自性未捨生時暫住。未来行云何。謂因現有自相未生未得自性。

問若彼諸行未来本無而得生者。空華兎角石女兒等何故不生。

答由空華等無生因故。一切諸行各各差別定有生因。

問若一切行各各差別有生因者。何因緣故諸行俱時不頓生耶。

答諸行雖有各別生因。然必待緣方得生起。若彼彼行生緣現前、彼彼行因生彼彼行。是故諸行雖現有因。然無俱時頓生起過。

第３節①　摂決択分「第一教証 (十八界) 批判」(蔵訳)

D16b3~17a4 / P19a2~b4

（１）和訳

［問］世尊が「意は過去の因果的存在に依存して生じ、意は未来の因果的存在に依存して生じる。」と説かれたことに関して、もし過去の因果的存在も未来の因果的存在も存在しないのなら、どうして世尊は意が生じると説かれたのか。意の対象とは何なのか。もし意は存在の無のみを対象とするのなら、その場合、世尊がお説きになり語られたのは以下の通りである［が、それは否定されてしまわないのか。つまり、］「認識は二に縁って生じる。二とは何か。眼と色形、乃至、意と観念である」と世尊はお説きになり語られたが、それがどうして否定されることにならないであろうか。

［答］意識は五識身（＝眼耳鼻舌身による認識）の対象でないものを対象として把握する。そ［の対象］を、世尊は、法（＝観念）に属するとされて、意と法とに拠って意識が生じると説かれたのである。

［問］世尊のそのような意図はどのような理由から理解されるのか。

［答］なぜなら、意識は過去の認識を対象としても存在し、未来の認識を対象としても存在するが、［意識以外の］認識（＝五識身）は法処（＝観念）を［その対象として］含まないからである。

さらにまた、存在するものは存在する対象として確立され、存在する対象として把握されるが、存在しないものは存在しない対象として確立され存在しない対象として把握される。よって、その場合、意識によって存在するものが対象として確立されるときはその対象として認識され、存在しないものが対象として確立されるときその対象として認識される。

もしその［存在と非存在の］両者が［その］両者を対象とする認識を起こさないなら、意は一切のものを対象とし一切のものを把握することはないであろう。もしそうならどうなのかと言えば、それによって［有部の］定説も否定されることになろう。存在するものと同様に存在しないも［存在する］と言うことには理はない。従って、過去・未来のものは実在しな

いようにそれを対象とする意もまた非存在を対象とすると理解されるべきである。

（2）蔵訳テキスト

D16b3~17a4 / P19a2~b4

bcom ldan 'das kyis yid ni 'das pa'i 'du byed rnams la[112] [Pa3] kyang brten te 'byung la | yid ni ma 'ongs pa'i 'du byed rnams las kyang brten te 'byung ngo zhes gang gsungs pa de la | gal te 'das pa'i 'du byed rnams kyang med la ma 'ongs pa rnams kyang med na gang gi phyir [Db4] bcom [Pa4] ldan 'das kyis yid 'byung ngo zhes gsungs pa'i yid kyi dmigs pa gang yin | gal te yid dngos po med pa kho na zhig la dmigs na ni de la bcom ldan 'das kyis legs par gsungs pa dang | legs par brjod [Pa5] pa gang yin pa 'di lta ste | rnam par shes [Db5] pa ni gnyis la brten te 'byung ngo || gnyis gang zhe na | mig dang gzugs *las*[113] rgyas par yid dang chos kyi bar las so zhes bcom ldan 'das kyis legs par gsungs pa dang | [Pa6] legs par brjod pa de la ji ltar shin tu gnod par byas par mi 'gyur zhe na |

yid ni rnam [Db6] par shes pa'i tshogs lnga po dag gi spyod yul ma yin pa'i don gang yin pa 'dzin par byed de | de la bcom ldan 'das kyis chos [Pa7] gtogs[114] par mdzad nas | yid dang chos rnams la brten te | yid kyi rnam par shes pa 'byung ngo zhes gsungs so ||

bcom ldan 'das [Db7] kyis dgongs pa de yang rgyu gang gis khong du chud par bya zhe na |

'di ltar yid kyi rnam par [Pa8] shes pa ni 'das pa'i rnam par shes pa la dmigs pa yang yod | ma 'ongs pa'i rnam par shes pa la dmigs pa yang yod mod kyi | rnam par shes pa ni chos kyi skye mched [D17a1] du gtogs pa ma yin no ||

gzhan yang yod pa yang [P19b1] yod pa'i don gyis rnam par gnas shing yod pa'i don 'dzin par byed la | med pa yang med pa'i don *gyis*[115] rnam par

[112] D/P: las.
[113] D: nas.
[114] D/P: gtags.
[115] P: gyi.

gnas shing med pa'i don 'dzin par byed pas | de la yid kyi rnam par shes [Da2] pas ni yod pa yang don gang gis rnam [Pb2] par gnas pa'i don de nyid kyis rnam par shes par bya la | med pa yang don gang gis rnam par gnas pa'i don de nyid kyis rnam par shes par bya'o ||

gal te de gnyi ga gnyi ga'i don *gyi*[116] rnam par shes par mi byed na ni [Pb3] yid don [Da3] thams cad la dmigs pa dang | don thams cad 'dzin pa yin par mi 'gyur ro || gang de skad ces zer na | des ni grub pa'i mtha' la yang shin tu gnod pa byas par 'gyur te | *ji ltar*[117] yod pa nyid med pa'o zhes brjod [Pb4] du ni tshul ma yin no || de lta bas na ji ltar [Da4] 'das pa dang | ma 'ongs pa de dngos po med pa de bzhin du de la dmigs pa'i yid kyang med la | dmigs pa yin par khong du chud par bya'o ||

---

[116] P: gyis.
[117] D: ji ltar na.

第３節②　摂決択分「第一教証（十八界）批判」（漢訳）

大正 30, 584c18~585a8

（１）和訳

問う。世尊は「過去の因果的存在を縁として意を生じ、未来の因果的存在を縁として意を生じる」として、過去未来の因果的存在は存在しないにもかかわらず、どうしてそれらの因果的存在を縁として意を生じると説かれたのか。もし意がその対象の非存在を縁として生じると言うなら、［世尊が説かれた］優れた経の言葉と矛盾するのではないか。世尊が説かれたのは「二種の縁によって諸々の認識が生じる。二種とは何か。眼と色形とであり、同様に意と法（＝観念）とに至るまでである」というものである。

答えよう。五識身（眼耳鼻舌身による認識）が働くことができないものを捉えるという意味で、世尊は仮に法（＝観念）と名付けたのである。従って、意と法（＝観念）とを拠り所として意識が生じると説かれたのである。

問う。どんな理由から、世尊にこのような意図があると知るのか。

答えよう。意識は過去・未来の認識を対象とするということは世間も知る所であるが、かの対象知（＝五識身）は法処（＝観念）を［対象として］含むことはないからである。

さらに、存在するものはその存在性が確立し存在するとされるが、存在しないものはその非存在性が確立され存在しないとされるから、それが法（＝観念）と名付けられたのである。

意識によって存在性が存在性として確立されたならば、認識によって［存在すると］判断され、非存在性が非存在性として確立されたならば、認識によって［存在しないと］判断される。この［存在性と非存在性の］二種［の対象］に対して二つの意味［即ち、存在と非存在］としての判断が起こらないならば、意は一切のものを対象とし一切の対象を把握すると説くことはできないのである。もしこのように［意は一切のものを対象とはしないと］説くなら［有部］自身の定説とも矛盾することになる。

また、この存在するものと同様に存在しないものもそのよう［に存在する］ということが理に適うと説くべきではない。従って、意識は過去・未来のもののような実在しないようなものを対象とするから、意識は非存在を対象とするのである。[118]

[118] この後、『瑜伽論』は個我の否定など五種の「言論道理」を挙げて非存在を対象とする認識があることを論じている。

（2）漢訳テキスト

大正 30, 584c18~585a8

問。如世尊言。過去諸行為縁生意。未来諸行為縁生意。過去未来諸行非有。何故世尊宣説彼行為縁生意。若意亦縁非有事境而得生者。云何不違微妙言説。如世尊言。由二種縁諸識得生。何等為二謂眼及色。如是広説乃至意法。

答。由能執持諸五識身所不行義故。仏世尊仮説名法。是故説言縁意及法意識得生。

問。何因縁故知仏世尊有是密意。

答。由彼意識亦縁去来識為境界世現可得。非彼境識法処所摂。又有性者安立有義能持有義。若無性者安立無義能持無義。故皆名法。由彼意識於有性義。若由此義而得安立。即以此義起識了別。於無性義。若由此義而得安立。即以此義起識了別。若於二種不由二義起了別者。不応説意縁一切義取一切義。設作是説。便応違害自悉弾多。

又不応言如其所有非有亦爾是如理説。是故意識如去来事非実有相。縁彼為境。由此故知意識亦縁非有為境。（以下略）

第４節①　摂決択分「第二教証（過去業）批判」(蔵訳)

D18a4~b5/P20b4~21a1

（１）和訳

世尊が「過去の行為は有る。もし過去の行為は無いとしたら、今ここに、誰も苦の感受・楽の感受を経験しないであろう」と説かれたことにどんな意図があろうか、と言うなら［以下に答えよう］。

過去の諸々の生存において善業・悪業が生じては消滅して、後に望ましい・望ましくない結果が成就するが、その［善・悪業の］種子が因果的存在の連続体に後々まで付着して留まることから、［以上を］意図して世尊は「過去の行為は有る」と説かれたのである。

次の様に［結果と］不相応な原因として説かれるような［世界の創造神たる］自在天・帝釈天・梵天や［サーンキヤ派が説くような世界の原因たる］プラクリティ（根本物質）・プルシャ（純粋精神）等［があるが、それら］によって有情の浄・不浄性を観察し指摘する者達の見解を否定し、また、一切合切のものには原因はないと説き有情の浄・不浄が生じる原因はないと観察し指摘するような者達の見解を否定することを目的として、二種［の見解］を見て［「過去の行為は有る」と世尊は］示されたのである。

（2）蔵訳テキスト

D18a4~b5/P20b4~21a1

bcom ldan 'das kyis las 'das pa ni yod de gal te las 'das pa med du zin na 'di [Pb5] na la las gnod pa dang bcas pa dang | gnod pa med pa'i tshor ba myong bar mi 'gyur ro zhes gang gsungs pa de la dgongs pa gang yin zhe na |

'das pa'i tshe rabs rnams su [Da5] las dge ba dang mi dge ba bskyed cing 'gags [Pb6] pas phyi ma la 'bras bu 'dod pa dang mi 'dod pa mngon par 'grub par de'i sa bon gyis 'du byed kyi rgyun phyi ma phyi ma yongs su bzung *zhing*[119] yongs su *bsgos*[120] pa las dgongs nas | bcom ldan 'das kyis las 'das pa yod *do*[121] [Da6] zhes [Pb7] yongs su bstan te | de ltar mi mthun pa rgyur smra ba gang dag dbang phyug dang[122] brgya byin dang tshangs pa dang rang bzhin dang *skyes*[123] bu gzhan la sogs pa las | sems can rnams kyi dge ba dang mi dge ba 'byung bar lta zhing [Pb8] yongs su ston pa dag gi lugs [Da7] dgag pa dang | thams cad kyi thams cad du rgyu med par smra ba gang dag sems can rnams kyi dge ba *dang*[124] mi dge ba 'byung ba rgyu med par lta zhing yongs su ston pa gang dag yin [P21a1] pa de dag gi lugs dgag[125] pa'i don gyi dbang *gis*[126] gnyis *gzigs*[127] pas yongs su bstan [D18b1] to ||

---

[119] P: shing.
[120] P: bsgom.
[121] D: do ||.
[122] D/P: dang |.
[123] P: skyas.
[124] D/P: dang |.
[125] P: dgab (=praticchadana)
[126] D/P omit "gis."
[127] P: gzegs

第４節②　摂決択分「第二教証(過去業)批判」（漢訳）

大正 30, 585b7~18

（１）和訳

問う。世尊は「過去の行為は有る。もし過去の行為の本性が存在しないなら、今、苦の感受（有損害の受）を体験することはない。また楽の感受（無損害の受）を体験することもない。」と説かれたが、その意図は何であるのか。

答えよう。過去の生存中における善き行為・悪しき行為は、既に行われて消滅しても、将来に好ましい・好ましくない感受を結果として得る。この行為の種子は［行為者に］染み付いて因果的存在の中に連続して受け継がれ消滅することがない。世尊はこのような連続体を明らかにするために「過去の行為は有る」と説かれたのである。また、世尊は［次のような］二種類のことを観察してこのように説かれたのである。一つは、不平等因論者（＝因果を正しく見ない者）の考えを否定するために［「過去の行為は有る」という］道理を明らかにされたのである。つまり、［過去の行為ではなく、］彼［の不平等因論者のうち大自在天外道］は大自在天・帝釈天・梵天によって、［サーンキヤ派も］プラクリティ（根本物質）・プルシャ（純粋精神）によって、すべての有情は浄となったり不浄となったりすると誤って見るのである。いま一つは、すべての無因論者の考えを否定するために［「過去の行為は有る」という］道理を明らかにされたのである。つまり、彼［の無因論者］はすべてに原因がないままにすべての有情は浄となったり不浄となったりすると誤って見るのである。

（2）漢訳テキスト

問。如世尊言。有過去業。若過去業体是無者。不応今時有一領納有損害受。或復不応有一領納無損害受。此何密意。

答。過去生中浄不浄業已起已滅。能感当来愛不愛果。此業種子摂受熏習。於行相属展転不断。世尊為顕如是相続。是故説言有過去業。又仏世尊観二義故作如是説。一為遮止不平等因論者意故。顕此道理。謂彼妄見従大自在帝釈梵王自性丈夫及諸余等。一切有情浄不浄転。二為遮止一切無因論者意故。顕此道理。謂彼妄見都無有因一切有情浄不浄転。

第５節①　摂決択分「第三教証 (過去・未来の諸行) 批判」(蔵訳)　D18b1~7/P21a1~21b1

（１）和訳

［問］世尊は「過去の因果的存在は有る。［仏説を］よく聞いた聖なる声聞は［過去の］それらについて無関心になる。また、未来の因果的存在は有る。［仏説を］よく聞いた聖なる声聞は［未来の］それらを楽しみにすることもない。」と説かれたが、それが意味するところは何かと言うなら［以下に答えよう］。

［答］過去の因果的存在は［現在に］結果を生じさせるから「有る」のであり、未来の因果的存在は［現在の］原因に取り込まれ［て生じ］るから「有る」のである。なぜなら、現在の因果的存在は三つの特徴によって認められるからである。［つまり、］諸々の過去のものの結果であること、諸々の未来のものの原因であること、［現在のもの］自体の連続体は中断することがない［という三つの特徴］によってである。

［現在のものと］同様に、ここでもしその過去・未来のものが因果的存在の特徴（＝生住異滅）を必ず持つ（＝実在する）とするならば[128]、世尊は「過去・未来のものは有る」と［敢えて］説かれないであろうし、過去・未来の諸存在要素は、［「有る」と］説かれたからといって、実体としての執着は排除されるべきである。また、「過去・未来のものは無いように現在のものも無い」と固執する者達のこの執着も排除されるべきである。以上の二種の論理的要請の観察によって説示された。

［問］世尊は「過去の界[129]も有る。未来の界も有る」と説かれたが、そこにどんな意図があるのかと言うなら［以下に答えよう］。

［答］種子の連続体となって既に結果を生じさせたものは過去の界と言われる。後に種子の連続体となるものでまだ結果が生じていないものは

---

[128] 漢訳はこの部分を「過去・未来の因果的諸存在の在り方が実在であるならば」という意味に訳している。

[129] 十八界を意味すると考えられる。

未来の界と言われる。結果を生じさせていない現在の種子の連続体は現在の界と言われる。こ［の「過去・未来の界有り」と説かれたこと］には、以上のよう［な意味がある］と知るべきである。種子の連続体に通暁した比丘は、様々な特徴をもつ計り知れない諸々の存在要素である［十八］界に通暁していると言われる。

（２）蔵訳テキスト

D18b1~7/P21a1~21b1

bcom ldan ‘das kyis ‘du byed ‘das pa rnams ni yod de | ‘phags pa nyan thos thos pa dang ldan pa ni [Pa2] de dag la mi lta bar gnas so || ‘du byed ma ‘ongs pa rnams kyang yod de | ‘phags pa nyan thos thos pa dang ldan pa ni de dag la mngon par mi dag ‘bar [Db2] gnas so zhes gang gsungs pa de la dgongs pa gang yin[130] zhe na |

[Pa3] ‘du byed ‘das pa rnams ni ‘bras bu bskyed pa las yod la | ‘du byed ma ‘ongs pa rnams ni rgyu yongs su ‘dzin pa las yod do || ‘di ltar da ltar gyi ‘du byed rnams ni mtshan nyid gsum gyis rab tu phye [Db3] ba yin te | [Pa4] ‘das pa rnams kyi ‘bras bu’i dngos po dang | ma ‘ongs pa rnams kyi rgyu’i dngos po dang | rang gi mtshan nyid kyi rgyun mi ‘chad pas so ||

de ltar na bcom ldan ‘das kyis de yang gal te ‘das pa dang ma ‘ongs pa de ‘du byed [Pa5] kyi mtshan nyid dang ldan pa kho nar ‘gyur na [Db4] ‘das pa dang ma ‘ongs pa’i dngos po de yod[131] do zhes mi bstan pa zhig na | yongs su bstan pas na chos ‘das pa dang ma ‘ongs pa rnams la rdzas su mngon par zhen pa sbang bar [Pa6] bya ba dang | ji ltar ‘das pa dang ma ‘ongs pa med pa de bzhin du[132] da ltar byung ba yang med do zhes mngon par [Db5] zhen pa rnams kyi mngon par zhen pa de sbang bar bya ba’i don gyi dbang de gnyis gjigs pas yongs su bstan to ||

[Pa7] bcom ldan ‘das kyis khams ‘das pa yang yod de | khams ma ‘ongs pa yang yod do zhes gang gsungs pa de la dgongs pa gang yin zhe na |

sa bon gyi [Db6] rgyun *‘byung ba*[133] ‘bras bu bskyed zin pa ni khams ‘das pa zhes bya ‘o || [Pa8] sa bon gyi rgyun ‘byung ba ‘bras bu ma *skyes*[134]

---

130 P omits ‘yin.’
131 D/P: med.
132 P: du |.
133 P omits “‘byung ba.”
134 P: bskyed.

pa ni khams ma 'ongs pa zhes bya 'o || da ltar gyi[135] sa bon gyi rgyun 'bras bu ma bskyed pa nyid ni khams da ltar byung ba zhes bya'o || 'di la dgongs pa ni de yin par [Db7] rig par bya ste | [Pb1] dge slong sa bon gyi rgyun la mkhas pa ni chos tshad med pa bdag nyid sna tshogs can de dang de dag gi khams la mkhas pa zhes bya'o ||

[135] P omits "gyi."

第５節 ②　摂決択分「第三教証 (過去・未来の諸行) 批判」（漢訳）

大正 30, 585b19~c8

（1）和訳

問う。世尊は「過去の因果的存在は有る。かの因果的存在に対して、［教えを］よく聞いた聖なる声聞の弟子達は思いを寄せることはない。未来の因果的存在は有る。かの因果的存在に対して、［教えを］よく聞いた聖なる声聞の弟子達は期待をもつことはない。」と言われたが、これにはどんな意図があるのか。

答えよう。過去の諸々の因果的存在は結果を与えるから「有る」。未来の諸々の因果的存在は原因を取り込むから「有る」。どうしてか。現在の諸々の因果的存在は三つの特徴によって明らかにされる。第一に、過去のものの結果であるから［現在のもの］である。第二に、未来のものの原因であるから［現在のもの］である。第三に、［現在のもの］自身の連続体は断たれないから［現在のもの］である。この道理を明らかにするために、世尊はこのように［過去・未来のものは有ると］説かれたのである。

また、二つの意義を観察して［世尊は］そのように説かれたのである。一つには、過去・未来の因果的存在は実在するという固執を排除するためにこの道理を明らかにされたのである。つまり、もし過去・未来の因果的諸存在の在り方が実在であるならば、その過去・未来のものの特徴として「有る」と説かれるはずがないからである。二つには、「全く無い」という固執を排除するためにこの道理を明らかにされたのである。つまり、過去・未来時のものと同様に現在のものもまた全く存在しないと妄想する者もいるからである。

問う。世尊は「過去の界は有る。未来の界は有る。現在の界は有る」と説かれたが、そこにどんな意図があるのかと言うなら、［以下に］答えよう。

もし既に結果を与えて種子が連続体となったなら、それは過去の界である。もしまだ結果を与えず種子の連続体がこれから起こるなら、それは未

来の界である。もしまだ結果を与えず現在の種子の連続体が起こるなら、それは現在の界である。こ［の経］のこのような意図が知られるべきである。もし比丘等がこのような種子の連続体について巧みに教導するならば、一切の存在の各々に対して限りない種々の本性を体得して諸々の界（＝十八界）を巧みに教導する［者］と呼ばれる。

（２）漢訳テキスト

問。如世尊言。有過去行。於彼行中我具多聞聖弟子衆無顧恋住。有未来行。於彼行中我具多聞聖弟子衆無希望住。此何密意。

答。過去諸行与果故有。未来諸行摂因故有。所以者何。現在諸行三相所顕。一是過去果性故。二是未来因性故。三自相相続不断故。為顕此理故仏世尊説如是言。又観二義故作是説。一為遮断於去来法実有執故。顕此道理。謂若去来諸行性相是実有者。不応由彼去来之性説言是有。二為遮断撥無執故。顕此道理。謂彼妄計如去来世現在亦爾都無所有。

問。如世尊言。有過去界有未来界有現在界。此何密意。

答。若已与果種子相続。名過去界。若未与果当来種子相続。名未来界。若未与果現在種子相続。名現在界。当知此中如是密意。若苾芻等於如是種子相続中而得善巧。名於彼彼一切法中証得無量種種自性諸界善巧。

第９章　NA『順正理論』（衆賢）　［抄訳］

大正 29, 621c5~636b16

第１節　構成・和訳

（１）構成

Ⅰ	説一切有部の存在の定義（621c5~622c10／625a9~b13）
Ⅰ－１	序文 (621c5~20)
Ⅰ－２	説一切有部の存在の定義（621c20~622a27）[1]
Ⅰ－３	認識の対象は必ず存在する（622a27~c10）[2]
Ⅰ－４	過去・未来のものは実在する（625a9~b13）
Ⅱ	教証批判への応答（625b19~629b2）
Ⅱ－１	第一教証批判への応答（625b19~627c16）
Ⅱ－１ａ	第一教証の説明（625b19~c10）
Ⅱ－１－１	第一教証批判その一への応答（626b20~627c16）[3]
Ⅱ－１－２	第一教証批判その二 への応答（625c10~27）
Ⅱ－１－３	第一教証批判その三 への応答（625c27~626b2）[4]
Ⅱ－２	第二教証批判への応答 （627c16~628b5 / 622c10~624c18）[5]
Ⅱ－２－１	第二教証批判その一への応答（627c16~628a27）[6]
Ⅱ－２－２	第二教証批判その二への応答（628a27~629b2）[7]
Ⅲ	理証批判への応答（629b2~631a3）
Ⅲ－１	第二理証批判その一への応答 （629b2~630a11）[8]

---

[1] 622a2~27 略。和訳を所々省略したが、いずれ全訳を出したいと思う。
[2] 622b6~c10 略
[3] 627a10~c16 略
[4] 626b7~20 略
[5] 622c10~624c18 略
[6] 628a9~27 略
[7] 628c3~629b2 略
[8] 629b27~630a11 略

Ⅲ－２　第二理証批判その二への応答（630a11~631a3）[9]

Ⅳ　「世親による有部四論師説紹介」への応答（631a9~b15）[10]

Ⅴ　作用説批判への応答（631c1~634a3）

Ⅴ－１　作用説批判その一への応答（631c1~17）

Ⅴ－２　作用説批判その二への応答（631c17~ 632b24）[11]

Ⅴ－３　作用説批判その二への応答（632b24~633a16）

Ⅴ－４　作用と存在要素との関係（633a16~634a3）

Ⅴ－４－１　両者の異同（633a16~633b7）

Ⅴ－４－２　「三世実有かつ無常」は不合理（633b7~634a3）[12]

Ⅵ　結び（634b9~636b16）[13]

---

[9] ～630a27~631a3 略～／～ 634a3~b9 略～

[10] ～631a13~b5 略～／～ 631b15~c1 略～

[11] ～631c28~632b13 略～

[12] ～633b13~25 略～

[13] 省略

（２）和訳

Ⅰ　説一切有部の存在の定義（621c5~622b6）

Ⅰ－１　序文 (621c5~20)

今まさに考察すべきである、過去・未来のものは実在するものとして繋縛[14]を論じるべきであるのか、あるいは存在しないものとして論じるべきであるのかを。しかし、過去・未来のものの実在・非実在について、昔から諸師が党派を設け、互いに糾弾し、競って論説を立て、教理を述べあい、自らの教派を立てている。諸所でそのような論争を伝え聞く。実在論者は広く仏の教えを引用して種々の方法で非実在を否定し、実在を立論する。非実在論者も広く仏の教えを引用して種々の方法で実在を否定し非実在を立論する。このことによって、各派ともに多くの大過失を生じている。そこで、今、私は大英断を下し、合理的に考察して、未来時のものは現在のものとは異なるけれども全くの無ではないことを立論する。つまり、過去・未来のものは現在のものの存在と同じではないが、馬の角のように全く無なるものではないとする。しかも、過去・未来のものの本体は共に存在するとする。ただこのことだけがアビダルマの正しい教義と符号するものである。

これ（教義）について、まず諸存在の特徴を語るべきである。この存在の特徴を心に置いて、過去・未来のものは必ず存在することを理解すべきである。論述する特徴を明瞭に分かりやすくして、［自説に］固執する者［の心］に実を刻みつけよう。その中の一部の者達は次のように言う、「既に生じてまだ滅しないものを存在の特徴とする」と。この者の説は間違いである。「既に生じてまだ滅しないもの」とは、現在のものの別の表現である。もし現在時のものを存在の特徴とするなら、その意味からは、既に過去・未来のものが非存在であることを道理として説くことになる。これに対しては批判しなければならない。何を根拠に、存在の特徴は現在

---

[14] 『倶舎論』と同様に、過去・未来・現在の三時の煩悩に人はいかに束縛（繋縛）されているかを論じている中で、三世実有論が始まる。

のものだけにあって、他のもの（過去・未来のもの）にはないのか。従って、この者が語ることは真の存在の特徴ではない。

Ⅰ－２　説一切有部の存在の定義（621c20~622a2）

私は、これに対して[15]、次の様に説こう。対象となって認識を生じることが真の存在の特徴である。これには大きく分けて二種がある。一つは実在であり、もう一つは仮象である。［各々は］最高の真実と世俗の真実とによって確立されるからである。もし依存するものなく認識を生じるなら、それは実在である。例えば、物質的存在・感受等［の五蘊の各々］である。もし依存するものがあって［間接的に］認識を生じるなら、それは仮象である。例えば、瓶・軍等［の複合体］である。

他の人々はこれにさらに第三の存在を立てる。つまり、「相対である。例えば、此岸と彼岸のように。」と言う。これは先の二種の存在のなかに含まれる。名称に違いはあるが、［岸という］分類上の違いはない。

実在にまた二種がある。二種とは何か。一つはただ本体のみをもつもので、もう一つは作用をもつものである。この作用をもつものにもまた二種がある。一つは［特定の］機能をもつもの・もたないものである[16]。これによって、ただ本体をもつものも説明したことになる。仮象にも二種がある。一つは実在に拠るもの、もう一つは仮象に拠るものである。この二種は次のようにある。［実在に拠るものとは］例えば瓶であり、［仮象に拠るものとは］例えば軍である[17]。　～ 622a2~27 略～

Ⅰ－３　認識の対象は必ず存在する（622a27~c10）

---

[15] 一部の人々が「既に生じ未だ滅していないということが存在の特徴である」とする主張に対して、ということである。

[16] 後に説かれるが、例えば同分・彼同分の眼である。

[17] 瓶は色蘊から成るから「実在に拠るもの」であり、軍は五蘊（実在）から成る人（仮象）等の集合体であるから「仮象に拠るもの」である。いずれにしても認識は実在を根本原因とすると有部は考えていることになる。

アビダルマ論師は次のように説く。「対象のない認識はない」と。二種の条件が確定しているからである。経文には、六種の認識にはみな必ず拠り所（感官）と対象とがあると説かれている。つまり、［十八界のうち、］眼識が生じるとき、眼に拠って色形を対象として［生じる］。意識が生じるとき、意と観念（法）とに拠る。第七の認識があってそれは対象とは関係なく生じるものだと執着してはならない。もし認識は対象と無関係に生じると認めるなら、拠り所（感官）と無関係な認識もあると認めなければならなくなるであろう。そうなれば、盲人等に眼等［に拠る認識］があることになるであろう。認識が生じるための特定の原因条件がなくなってしまうからである。また、「無」という存在要素を説いて、これも［色形等の］六対象のうちの一つに含まれるとすることも間違いである。従って、無（非存在）を対象とする認識があると執着することは論理に違反し教理に背き、全く無意味である。　～622b6~c10（有余説批判）略～

I－4　過去・未来のものは実在する（625a9~b13）

既に、必ず過去・未来のものは存在すると説いた。どのようにしてそれらが存在する在り方を知るべきであるか。アビダルマ論師の説く通りに知るべきである。アビダルマ論師はどのように存在すると説くか。因となり果となり、浄となり不浄となるものがあるが、本体は空虚ではないから、［過去・未来のものは］実在すると説く。［しかし、それは］現在のものが実在する通りに［実在するの］ではない。つまり、その過去・未来のものは、馬の角や空の花等のように全く存在しないものではない。［また、］瓶・衣・軍・林・車・部屋・数取り等にようにただ仮象なるものでもない。現在のものの実在性とも異なるものである。どうしてか。馬の角・空の花等は全く存在しないものであり、瓶・衣・軍・林・車・部屋等は仮に因果等の関係があるものと呼べるものであるが、［過去・未来のものは］そのようなものではない。また、既に消滅したもの（過去）及びまだ生じていないもの（未来）は現在のものと全く同じように実在するとも言えない。このような原理を心に抱いて、過去・未来のものは必ず存在すると確と主

張すべきものなのである。

諸々の因果的存在は三時を行くとき、どうして本体に差異はないのに性状に区別があるのか。存在要素は本体に差異はなく性状に区別があるところを現に見ないであろうか。地界等［の四大・四大所造］は［特に四大所造である十処のうち眼等と色等が各々内処と外処であり、その］内と外の［点で］性状が異なる。［五蘊のうちの］感受等は自分のものと他者のもの、楽［・苦］等で性状が異なる。この性状と存在［自体］とには道理として差異はない。性状に差異があり有様に差異がある。従って、地等はその本体は同一でも内外の性状に区別がある。感受等の本体は同一でも楽等の性状に区別があるからである。

また、眼等［の五根］は同一の連続体にあって清浄所造色としての本体は同一であるが、その［各々の］性状に区別がある。見る・聞く等の能力の区別があるからである。ここでは［見等の］能力は［眼等の］存在と異なるものではない。［見等やその他の］性状等の能力［の間］に違いがある［だけである］。しかも、見等の能力はその各々に対応して［眼は見る、耳は聞く等のように］眼等にある。能力の違いによって必ず性状の違いがある。従って、諸存在は［例えば眼等の五根の場合］同一の時間にあるときは本体に差異はなく性状に区別があることを知る。存在の本体が同一のものとしてあるとき、本体に差異はないが性状に区別があることを現に既に見た。従って、諸存在が三時を経るとき、本体に差異はなく性状に区別があることがわかる。こうして、アビダルマの本旨はよく成り立つ。

世親師はここで上座部に与し、打ち立てた［有部の］教説を次のように非難する、「過去・未来のものがもし存在するなら、どうしてこれを過ぎ去ったもの・まだ来ないものと言うのだろうか。」[18]と。この論難は意味が不明である。同じ実在と言っても種々のもの（＝曽有・現有・当有）がある。性状に相違があることは道理として成立するからである。三時のものは存在する。［逆に、世親師の］論を非難して言わねばならない、「過去・未来のものがもし存在しないなら、どうして『＜これ＞が去った、

[18] この一文は『倶舎論』の作用批判の冒頭に見える。本書（上巻）第 1 章のⅣ－1 その一冒頭参照。

＜これ＞が来るだろう』と言うことができるのか」と。

常なる存在（＝三世実有）を説く教派は、本体をもつ存在要素に依拠して［説く］が、［各時間における］各々の在り方の違いと原因条件の違いによって、性状の相違があるとするべきである。過去・未来のものに本体はないとする論者にとって、過去・未来のものの本体は必ず存在しない［から］、［各時間における］各々の在り方［の違い］と原因条件の違いを説くことができない。［その場合、］どのようにして過去・未来のものの［現在のものとの］区別を判別するのか。彼（＝世親）のような者は、全く本体がないとした［過去・未来の］ものについて驕りをもって言辞を弄し、「過去・未来のものは［現在のものとは］異なる」と説くのである。ましてや、実在するものの本体をよく見据えて、正しい道理によって「過去・未来のものは［現在のものとは］異なる」と説くことなどできようか、できまい。

Ⅱ　教証批判への応答（625b19~629b2）

Ⅱ－１　第一教証批判への応答（625b19~627c16）

Ⅱ－１ａ　第一教証の説明（625b19~c10）

以上のように、概ね、三時のものの存在・非存在の趣旨には［各々］正・誤の違いがあることを既に述べた[19]。この内容をさらに確かなものとするために、偈文によって有部の趣旨を詳論する。

> **三時の存在は、［経］説による［こと］、二［があること］・対象［があること］・結果がある［こと］に基づく。［以上の四理由[20]によって］三時のものは存在すると説くから、説一切有部と認められる。＜AK V 25[21]＞**

論じて言う。まさに過去・未来・現在のものは存在する。了義の経及び

---

[19]『順正理論』621, 5~625b13. そこには『倶舎論』のＶ－2—4, V—2—5（本書上巻）に対する批判も含んでいる。

[20] 初めの二点は教証、後の二点は理証である。

[21] 梵文では 25a~d_1。

論理によって成立するからである。もしそうであるなら、「三時のものは何によって区別されるのか」という批判がなぜ次に来ないのか[22]。［そこでこちらから］さらに詰問しよう。何を教証、理証と言うのか。私は
教証と理証とによって、「過去・未来・現在のものは実在する」と自らの主張を立てた。存在の意味は既に明らかになり、理解は容易である。そうであるから、現在のものの実在はもとより、過去・未来のものの実在をどんな経文と論理とによって証明［せよと言う］のか。

まず、［次の］経に、世尊は説かれているからである。つまり、世尊は「過去・未来の物は無常である。現在の［物］はもちろん［無常］である。もしそのように物が無常であることを観察するなら、教えをよく聞いた諸々の尊い弟子達は過去の物に対して嫌悪し捨て去ることに努め、未来の物についても追い求めることを断ち切る。現在の物に対しても捨て去ることに努めて厭い離れる。もし過去の物がないなら、教えをよく聞いた尊い弟子達は過去の物に対して厭い捨てることに努めることができない。過去の物があるから、教えをよく聞いた尊い弟子達は過去の物に対して厭い捨てることに努めることができる。もし未来の物がないなら、教えをよく聞いた尊い弟子達は未来の物に対して追い求めることを努めて断つことができない。未来の物があるから、教えをよく聞いた尊い弟子達は未来の物に対して追い求めることを努めて断つことができるのである。」[23]と説かれている。

II－1－1　第一教証批判その一[24]への応答（626b20~627a10）[25]

世親師（経主）は、［『倶舎論』］中に、強く迫って［引用経[26]を］未

[22] 作用による区別は、『倶舎論』では、次の偈の後半（AK26c_2d）で述べられる。
[23] 本書（上巻）第１章のII－１参照。『倶舎論』では後半部が引用されるている。
[24] 本書（上巻）第１章のV－１－１参照。
[25] 『順正理論』における応答の順は、第一教証批判「その二」への応答、「その三」への応答、「その一」への応答となっているが、本章では、「その一」「その二」「その三」の順に収めた。なお、626c27~627a10（世親批判）及び627b11~c16（上座批判）の和訳は省略した。

了義経にしようとして、次の様な解釈をして言う。［即ち］「我々も『過去・未来のものはある』と説く。つまり、過去のものはそれが以前にあったものを『ある』と呼び、未来のものは原因があることによって生じるであろうもの［を『ある』と呼ぶ］のである。このような意味で、『過去・未来のものはある』と説くが、現に実在するもののとおりにあると言うのではない。従って、『ある』と説くのは、ただ、「原因があった」・「結果があるだろう」という在り方によるのであって、本体の実在［による］のではない。世尊は因果を誹謗する見解を否定するために、『［原因が］あった』『［結果が］あるだろう』と説いたのである。『ある』(asti) という言葉は不変化詞[27]だからである。世間では『灯火の以前にないことが＜ある＞』、『灯火の以後にないことが＜ある＞』と言うように、また、『灯火は既に消えて＜ある＞が、私が今消したのではない』と言うように、『過去・未来のものがある』ということもそのような意味であるということである。もしそうでなければ、過去・未来のものの存在自体が成り立たない」と[28]。

以上の［世親師の］＜ある＞の解釈は決して正しいものではない。過去・未来時のものが実在することを認めないからである。［世親師の言う］仮象は、前述[29]の［有部の定義の］ようには、道理に適っていないからである。また、それ（有部の定義）[30]以外の存在の意味はありえないからである。しかるに、経文の「ある」という語を判定して、どうして「私も『過去・未来のものはある』と説く」と言うのか。

「過去のものが前にあったことを『ある』と呼び、未来のものは結果のための原因があるからあるであろうことを［『ある』と呼ぶ］」[31]と

---

[26] 本書（上巻）第１章のII－１参照。

[27] 漢訳は「有無法」。

[28] 本書（上巻）第１章のV－１－１参照。

[29] 本章I－２ (621c20~25) で、仮象も実在に基づくことが衆賢によって説かれている。

[30] 前註 17 参照。

[31] この部分の漢訳文は『倶舎論』（大正 29, 105b5~6）の引用である。それに相当する梵文は "atītaṃ tu yad bhūtapūrvam. anāgataṃ yat sati hetau bhaviṣyati. evaṃ ca kr̥tvā 'stîtîty ucyate."（AKBh, 299,1~2）である。

［世親師が］言っても、全く便宜的に偽って異説を唱えているのである。現在のものの存在が過去・未来のものとどんな関係があるのか［を説明していない］。従って、彼（世親師）が「我々もまた過去・未来のものはあると説く」[32] というのは虚言であって、結局、過去・未来のものの存在の意味を説明できないのである。

もし過去・未来のものはただ「あった」「あるだろう」であって、存在要素の本体は実在しないなら、「ある」と説かれるはずがない。あるいは、もし「有る」と認めるなら、過去・未来の二時のものはただ「あった」「あるだろう」と説かれるべきではない。

また、もし［過去のものは］非実在でありながら、「あった」ものであるから「過去のものは実在する」と［我々が］説いているのだとしたら、［逆に］現在のものは実在でありながら、「あった」ものではないから、「ない」ものということになってしまおう。［現在のものが「ない」ものであるなら、］過去のものも「あった」ものであって「ない」ものということになろう。この理屈によって、未来のものも同様にして「あるだろう」ものであって「ない」ものとなってしまおう。[33]

しかしながら、実在する過去のものの本体には一部に『あった』と呼ぶべきものがある。これによって、過去のものが存在することが成立する。同様に実在する未来のものの本体には一部に『あるだろう』と呼ぶべきものがある。これによって、未来のものが存在することが成立する。[34]

世間に実在するものについて「かつて（曽）・これから（当）」と説かれるのを現に見る。かつて実在しなかった存在について「かつて・これから」と説くことは見られない。例えば、舎利弗が世尊に、「チュンダ比丘は、昔々、あるバラモンの村に行って、或る［バラモンの］家で托鉢をしました。」と言ったが、その時には、彼（バラモン）の家は「現に有る」のである。また、世尊は「アーナンダよ、比丘はまさに上座のために云々」

---

[32] 『倶舎論』（大正 29, 105b4~5）:「我等亦説有去来世」（NA は「世」を欠く）。相当梵文は **“vayam api brūmo ‘sty atītānāgatam iti”**（AKBh, 299,1）。

[33] 本段落は屁理屈に近いと思わざるを得ない。

[34] 本段落では、過去・未来のものは「現有」だけでなく、各々「曽有・当有」でもあるとし、二重性をもつものと考えているようである。

と説かれたが、この言葉を説かれた時、アーナンダは「現に有る」のである。従って、実在する過去・未来のものについて「かつてあった」「これからあるだろう」と説く道理はよく成立する。　～626c27~627a10 略～

Ⅱ－１－２　第一教証批判その二[35]への応答（625c10~27）[36]

また、経には「舎利弗に対して、杖髻外道（ラグダシキーヤカ）は朦朧として発言し、不善を追い求め、詳しく考察せず、愚鈍で、不明、不善のままに『もし行為が滅尽し変壊すると、全く何も残らない。どうしてか。行為は過ぎ去り滅尽し変壊してもなお有るということは何に拠って知るのか［知り得ない］』と言うと、［世尊は］告げた」とある。引用したこの経は過去・未来のものが有ることを説いている。これは確かに了義［経］である。プドガラのようには、別の所でこれまで否定されたことはないからである。つまり、経の所々で「プドガラは有る」と説かれるとしても、実際、本体が有ることはないと言うべきである。なぜなら、経等では明らかに［本体の存在は］否定されているからである。従って、「プドガラは有る」と説く経はみな了義ではない。

また、経に「父母を殺すべし」と説くのは道理として未了義経である。他の経には「これ（＝父母殺し）は無間業であって、無間［業］を行えば必ず地獄に落ちると説かれているからである。また、欲にまみれた者達で悪業を犯せないような者はいないと説く経は未了義である。他の経では、聖者達が諸々の悪業を故意になすことを制止するからである。

このような類例に従って、これ（＝上の杖髻外道に関する経）は「過去・未来のものは有る」と説きながら、また別の箇所（＝経文）では明らかに過去・未来のものを否定してこ［の「ある」と説く経文］が了義ではないと知るようなことはないのである。こうして、これ（＝上の杖髻外道に関する経）は決定的に了義の教説である［ことになる］。別の経の未了

---

[35] 本書（上巻）第１章のⅤ－１－２参照。

[36] 但し、『順正理論』627a10~b11 に見られる『倶舎論』への応答は省略した。また、627b11~c16 の上座批判の部分を省略した。

義としての特徴とはおよそ違うからである。［自らの考えに］心奪われた論者はとても軽率に語るのであろうか。自らの教説と食い違う経をそのまま未了義だと判定するのである。

Ⅱ－１－３　第一教証批判その三[37]への応答（625c27~626b7）

［また、世親師は次の様に言う。］「過去・未来のもの［の実在］を否定する経はないのか［否、ある］。例えば、『勝義空性経』に説かれている。［即ち］『眼感官が生じるとき、どこからもやって来ないしどこにも集まることはない。前に無くて今有り、有り終って去る。』と。もし未来時に眼感官があるなら、『前に無くて今有り［有り終って去る］。』と言うことはなかったであろう」[38]と。

それはおかしい。凡庸な者は執心して心を閉ざし浅はかで明快ではないので、しばらく私の解説に心を置きなさい。貴方（世親師）はどうして後の経(『勝義空性経』)によって前［の経］[39]が了義でないことが成立するとわかるのか。前［の経］に拠ることによって後の経が了義でないことも成立するわけではない。しかも、この『勝義空性経』を説くことによって過去・未来の実在を否定することはできない。［この経文は］因果的存在とは別の作り手がいることを否定する［ものなのであって、その経の］言葉が過去・未来のものの実在を否定するものではないからである。しかも、この「眼という感官が生じるとき、どこからもやって来ない」等の言葉はよくよく考えるべきである。この言葉の意味は何か。もし眼が生じるときに［三時に］本体があることを認めるならば、未来のものの存在が成立する。もし［未来のものは］存在しないと執着するならば、どんな疑念があって、［現在時に何かが］生じる時に、拠って来たる所を否定するのか。諸々の本体が［三時に］なければ拠って来たる所はなくなるのである。何を労して、拠って来たる所を否定するのか。但し、［そのとき何かが］

---

[37] 本書（上巻）第１章のⅤ－１－３参照。
[38] AKBh 299, 12~14.
[39] 前の経とは本書（上巻）第１章のⅡ－１参照。

生じる時間［自体］は存在しないと明確に言うべきである。［何かが］生じる時間［自体］には拠って来る所があることは否定される。[40] 従って、偉大なる師（＝世親）[41]は、別に［未来時に］現に集合体があって眼はそこから来るということを認めないことが知られるのである。その後で「消滅するときどこにも集まらない」と［も］説かれているからである。

［また、］世間には誤った論者がいて、眼根が生じるとき火輪からやって来て、眼根が消滅するとき元に戻って、そ［の火輪］に集合すると説くが、それを否定するためにこの両句（＝本無今有・有已還無）の経が説かれたのである。あるいは、眼根が本体から生じ消滅してか［の本体］に戻るからこの言説（＝本無今有、有已還無）が説かれたのである[42]。あるいは、眼根は自在神の作ったものである[43]ことを否定するためにこのような両句の経の言葉が説かれるのである。つまり、眼根［のため］に勝れた創造主がいることを否定し、それ（＝眼根）はただ因果関係に依存していることを明らかにしている。既に他の教説を捨てて自らの考えを明らかにするためだからである。

次にまた「前に無くて今有り、有り終って消滅する」という両句から成る経文について説明しよう。つまり、ここに言う「前に無くて今有り」とは、集合体は前に無くて自らの因と縁とによって生じることを表している。あるいは、原因の中に結果があると考える者[44]があるから、仏は結果が原因の中には元々無いことを説いたのである。ただ、或る原因によって［それとは］別の結果が起こる［ということである］。あるいは、これ（＝両句の経文）は、眼根が生じるときに本来はまだ至ることのない位相（=現在時）に至るということを明らかにするためである。この意味で「前に無くて今有り」と説かれたのである。この経文の意味は道理として必ずこの通りなのである。

---

[40] この二文は、時間の実在を否定するものである。

[41] 皮肉であろう。

[42] Poussin1937（p.57, n.2）は Svabhāvavādin とする。国訳一切（毘曇部 29）は「数論派」の説とする。

[43] 国訳一切（毘曇部 29）は「大自在天外道」の説とする。

[44] 因中有果論を説くサーンキヤ（数論派）を指すと考えられる。

従って、その次に「有り終って去る」と言う。これは、作用を起こして自らの結果を引き、既に［現在時からは］消えて元の無作用の状態に戻るのである。もし仏が過去・未来のものの存在を否定し、この「前に無くて」等の言葉を仮に説くのなら、前の句で「前に無くて今有る」と説くのと同様に、後の句も「有り終ってまた無に帰る」と説くべきである。しかし、「還無[45]」と言わず「還去[46]」と言うのは、過去のものの非存在を認めないということがわかる。貴方の主張するような「過去の存在は認めて未来の眼感官はない」と言うようなことはない。

この言葉（両句の経文）を説き終わって、世尊はまた、この経の意味が分からず過去・未来のものは存在しないと言って因果を否定する誤った見解の増幅を見て、それを遮止するために、次の様にも言われた、「行為は有る。異熟［果］はある。［果の］作り手はいない」と。これは、必ず、過去の行為を原因として異熟果が未来に起こることがあること、さらに、別に作り手の働きはないことを明らかにするものである。従って、実我（アートマン）は存在せず、必ず因果の連続があることを明示するために、如来はこの『勝義空性経』を説いたのである。過去・未来のものの実在を否定しようとするためではない。従って、先の［両句文の］経は了義の経である。　～626b7~20（有説批判）略～

Ⅱ－２　第二教証批判への応答[47]（627c16~628b5 / 622c10~624c18）

Ⅱ－２－１　第二教証批判その一への応答（627c16~628a27）

［世親師は］**「また、二に縁って認識は生じるから」**（AK25b₁）と言う。つまり、経に「認識は二に縁って生じる」と説かれているが、「眼と色形とに縁って眼識が生じる、乃至、意と観念とに縁って意識が生じる。」と経は説く。もし未来時のものが実在でないなら、それ

[45] na bhavati. AKBh 298, 17: tasmān na sidhyati sarvathâpy atrâdhvatrayam | yady abhūtvā bhavatîti nêṣyate bhūtvā ca punar <u>na bhavatîti</u> | ここは世親の言葉。

[46] pratigacchati. AKBh 299, 13: abhūtvā bhavati bhūtvā ca <u>pratigacchati</u>. この句全体は経文の引用。

[47] 第二教証批判その三～五への応答（622c10~624c18）は省略する。

を対象とする認識は［経に言う］二という条件を欠くことになる。

そこで世親師は次のように説く、「今この［認識は二に縁って生じるということの］意味についてよく検討すべきである。意と観念とに縁って意識を生じるとは、観念は意と同様に［意識を］生じさせる原因であるのか、観念はただ［認識の］対象であるだけなのか。もし観念が意と同様に認識を生じさせる原因［として実在するもの］であるなら、未来百千劫の後に存在するかもしれない、または、存在しないかもしれない観念が、今、どうして［実在たる］原因となって認識を生じるのか。また、涅槃は生起とは真逆のものであるのに、それがもし［認識］生起の［実在たる］原因になるとするなら理に合わない。もし［ただの］観念として［認識の］対象であるとするなら、過去・未来のものも［認識の］対象であると説こう」と[48]。

世親師のこの発言は論理を逸脱している。つまり、アビダルマ論師は次のように言う。仏は［感官と対象との］二つの縁が認識を生じると説く。これはつまり実在と仮象[49]とが［認識の］依り所（=対象）であること[50]と、感官と対象とを原因として認識が生じ得ることとを説いているのである。二（＝実在と仮象）はただそれ（＝対象）の本体であるから、非存在が二縁に含まれることはない。従って、過去・未来のものの本体は実在することが知られる。教義の受け取り方はこのよう［に確定しているの］である。

ところが、世親師は存在と同様に非存在もまた認識の対象となると言うが、それはただ仏に敵対するものであり、アビダルマの教理ではない。アビダルマ論師達は仏の意図を承って、［仏の］心を第一として、皆、「過去・未来のものは必ず実在する」と言うのである。［世親師が］言う「ここでまずこのこと（三世実有説）が検討されるべき

---

[48] 本書（上巻）第 1 章の V-2 / V-2-2。

[49] 衆賢は対象を実在と仮象とに分けている。但し、仮象も実在に基づくものとする。cf. NA 621c20~622a2 参照。

[50] Poussin1937 (p.69, 1.2) は「此則唯説実及仮依」を経量部説と取っているが、衆賢説である。

である」[51]とはこの中のどの教えを検討すべきであるのか。

意は意識の拠り所として［意識が］生じる条件である。観念は対象として意識を生じさせる。拠り所（＝意）と観念とは別のものであるが、［意識を］生じる条件という意味では同じである。仏は二つの条件が認識を生じさせると説くからである。拠り所を欠けば認識は決まって生じない。対象がもしなければ認識も起こらない。［拠り所と対象との］二つはともに認識が生じる条件だからである。明らかな意味について何を検討すると言うのか。　～628a9~27 略～

Ⅱ－２－２　第二教証批判その二への応答（628a27~628c3）

世親師は、ここで自問して言う[52]、「もし［過去・未来のものは］存在しないのなら、［それらは］どのようにして［認識の］対象となるのか」と。［自問に対して、］「私は説こう『そ［の過去・未来のもの］は対象となる通りにある』と。どのように対象となるか。つまり、『あった・あるだろう』というようにしてある。過去の物質的存在・感受等を思い出すとき、今あるかのようにありありとそれを見て『ある』とするのではなく、ただ『あった』ことを思い出すだけである。逆に、未来のものが『あるだろう』と見ることも同様である。つまり、以前に現在のものとしてあった物の姿形の通りに過去のものを思い出して『ある』とし、また、今現在時にある物の姿形の通りに未来のものを予感して『ある』とするのである。もし［過去・未来のものが］現在の通りに存在するなら、現在のものであろう。もし［過去・未来のものに］本体がないなら、存在しないものを対象とする認識があるとすることが成立する」と［答える］。

譬喩師の徒（＝世親）は心がいたずらに世俗に傾いている。持っている智慧も理解もともに雑で浅い。このような類の認識対象については、世

---

[51] AKBh 299, 17 : idaṃ tāvad iha saṃpradhāryam. 第二教証批判冒頭の文。

[52] 本書（上巻）第１章のV-2-2では、この問いの部分は有部の問いとしたが、衆賢はここで世親の反問と取っているようである。

間的な浅知恵は正しい認識手段にはならない。なぜなら、ただ清浄な覚りを完成した者だけが、［自らの認識の］対象を正しい認識によって観察される対象と呼ぶことができるからである。もし諸々の世間の認識が正しくないならば、［覚者は］以前に感得したことを必ず思い出すことができるのである。これによって、［覚者と世人とに］過去・未来のものに関する［理解の］違いがあるのは必然の道理である。［世間の］人は未来のものについてはまだ感受していないがゆえに極めて［観察は］曖昧であるが、清浄な覚りに至った者が過去・未来のものを観察するときは、まだ感受していないという域を脱して、観察は極めて明瞭である。もし過去・未来のものがあるのはその対象がある通りにある（＝あった・あるだろうものとしてある）なら、杭を人、塊を鳩と見たりするとき、それ（人・鳩）があるのはその対象がある通りにあるとどうして［言えよう］か[53]。従って、過去・未来のものについては原因であることと存在することとは異なる。［換言すれば］それ（過・未のもの）が存在することと認識対象となることとは別である。［つまり］存在としては「あった・あるだろう」であるが、［認識の］原因としては現在のものなのである。

また、彼（世親）は前後で相違することを言う。つまり、先に「過去の色形・感受等を思い出すとき、現在のもののようにはっきりとそれを見て『ある』とするのではなく、ただ『あった』として思い出すだけである」と説き、［直］後では「あたかも現在の物質的存在のようにして過去のものを思い出す」[54]と［世親は言うが、そのように］言うべきではない。

現在の物質的存在を把握するとき、「あった」と把握するのではなく「今ある」と把握するのである。また、過去の物質的存在を思い出すとき、「今ある」と把握するのではなく「あった」と思い出すからである。現在のものを把握することと過去のものを思い出すこととは［各々］「今」と「かつて」との在り方として明らかに区別するから

[53] 認識の対象が過去・未来のものである場合と杭を人と見る誤知の場合とが同列に論じられている。

[54] AKBh 299, 22~24.

である。

もし現在のものが存在するかのように過去のものを思い出して、それ（過去のもの）が存在するのは［現在のものが］対象であるかのようにしてあると説くなら、過去のものの実在は成立することになる。現在のものの実在を認めるように、過去のものを思い出して「ある」とすることによって、既にそれ（過去のもの）の存在は思い出す通りのものであると認めながら、どうして過去の本体は実在しないのか。従って、彼（世親）の後の説は前の趣旨[55]と相違する。

また、彼（世親）が言うところの「もし［過去・未来のものが］現在の通りに存在するなら、現在のものであろう。もし［過去・未来のものに］本体がないなら、存在しないものを対象とする認識があるとすることが成立する」[56]については既にこれまでに論じた。これまでに論じたこととは何か。つまり、過去・未来のものの存在は現在のものの通りではないのである。なぜなら、実在としてはすべて同じ存在の中で、種々のその在り方に違いがあることを認めるからである。また、すべての認識は必ず対象をもつからである。即ち、存在するものを対象として認識は生じるのである。世尊も「それぞれの対象をそれぞれに認識するものを識蘊[57]と呼ぶ」と説く通りである。認識されるものは何か。物質的存在から観念まで［の六種の対象］である。この経は、「認識があっても対象はない」ことを説くものではない。従って、過去・未来のものを対象とする認識は必ず対象をもつから、過去・未来のものは実在するということを知るべきである。このことについて、世親師と論争すべき点は既に説いたので、重ねて述べることはしない。

～628c3~629b2（上座批判）略～

---

[55] 以上の二段落のうちの先の段落の最初に見られる「前後で相違する」以下を参照。

[56] 628b5~6（本項Ⅱ－２－２の第一段落の最後）の世親の主張を指す。

[57] 「識取蘊」とあるから五取蘊のうちの識を指すが、十二処・十八界で言えば、色声香味触法の各対象に対する眼識から意識に至る六識を指すことは言うまでもない。

Ⅲ　理証批判への応答（629b2~631a3）[58]

Ⅲ－１　第二理証批判その一への応答[59]（629b2~630a11）

世親師はここで次のように言う、「経量部は、過去の行為が未来の結果を生むという説は取らない。行為が先にあってそれが引き起こす＜連続体の特殊な変化＞（相続転変差別）によって未来に結果を生じるのである。例えば、世間では種が未来の結果を生じるようなものである。つまり、種から未来の結果が生じるように、その結果が生じるのは既に消滅した種からでもなく種からすぐに結果が生じるのでもない。むしろ、種が先にあってそれが連続して変化して［或る時］結果を生じるのである。つまり、初めは種から始まって芽が生じ、葉や花がその後続いて生じ、花から次第に果実ができる。しかも果実は種から生じると言うよりは、種が転々と［果実になるまで種々に］引き継いだことによって生じる。花にある能力が結果を生じさせたからではあるが、もし花に種から引き継いだ能力がなければ、このような結果を生じさせることはできないであろう。これと同様に、行為から未来に結果が生じることがあるのも、その結果は既に消滅した行為から生じるのではなく、また、行為の直後に結果が生じるのでもない。むしろ、行為を先として［それが］引く＜連続＞体が＜特殊＞に＜変化＞して結果を生じるのである。行為の連続体とは、つまり、行為が先にあって、その後、瞬間毎の心の＜連続＞（＝相続）によって起こるものである。つまり、この連続体が後々瞬間毎に変化していくことを＜変化＞（＝転変）と呼ぶ。この変化はその最後の時に勝れた能力が生じて、その直後に結果を生じるのである。他の［瞬間毎の］変化とは異なるので＜特殊＞（＝差別）と呼ぶ。以上のような道理は以前［に

---

[58] 626b20~627a10 にも第二理証批判その一への応答が行われるが、省略する。

[59] 本書（上巻）第１章のＶ－４－１参照。なお、衆賢の応答は第二理証批判に対するもののみである。第一理証批判は『倶舎論』でも第二教証批判に含まれるので記述はないように、『順正理論』でも特に記述はない。

論じたこと］に準じて知るべきである[60]」と。

この説は、先に行為（業）を考察したところで既に否定した通りである[61]。その意味に関して論理を尽くしていなかった点を今詳しく批判しよう。まず、行為が先にあって心が後に続いて起こるのを行為の連続（相続）と呼ぶことは正しくない。行為と心とには違いがあるからである。特殊（差別）と［説かれたの］は、つまり、行為と心とはその本体も種類も原因もみな異なるからである。本体が異なるとは、［行為と心とは］互いに［その本体は］別のものだからである。種類が異なるとは、［行為と心とが五位[62]のうちの］心所と心との違いがあるからである[63]。原因が異なるとは、［心は、感官（根）と対象（境）との］二［種］に依って、［心所は、感官と対象と認識（心）との］三［種］に依って生じるからである。これら［心と心所］には違いがあるのに、どうして、行為（＝心所）の後に心が続いて起こることを行為の連続と言えようか。また、心と［心所たる］行為とは同時に生じるのである。［このことは］倶有因を論じる所[64]や他所で既に詳しく証明した。思（＝心所）の連続と認識（＝心）の連続［の各々］において、［心所たる思］自身の連続が［心と］一緒になって起こる[65]ことなどありえないのである。従って、行為と心とが同一の連続体ではないということがわかる。　～629b27~630a11 略～

---

[60] 「相続転変差別」については、AKBh 197, 14~198, 5（第４章「業品」）; 477, 5~18（第９章「破我品」）等を参照。

[61] 大正 29, 534c27~535b6（「弁業品」）参照。

[62] 五位とは、色・心・心所・心不相応行・無為の五種類である。

[63] 有部によれば、心は五位のうちの「心」である。行為は思業と思已業とであるとされ、思または思業は「心所」であり思已業は「心所」たる思から生じたものであるから、行為たる思業も思已業も「心」とは区別される。よって、本体も種類も同様に違うということである。cf. AKBh 192, 2~18 ad AK-V-k. 1.

[64] 大正 29, 417, 10~418a22（「弁差別品」）参照。特に、417c19~21 では、「このように、＜因果的存在（有為）の特徴（＝生住異滅の四相）と因果的存在(有為) そのもの＞や＜心と心所＞は、相互に原因となっている。これを倶有因と言う。相互に［士用］果となるから、［この関係は］因果的存在全体に及んでいる。」と説かれている。AKBh 83, 16~21 参照。

[65] 心所の後に心が続いて起こるということ。

Ⅲ－2　第二理証批判その二[66]への応答（630a11~631a3）

世親師はここでまた次のように批判する、「もし過去・未来のものの実在に固執するなら、［三時の］すべての時間に結果の本体が存在することになるはずである［から、］行為にはその結果に対してどんな能力があるのか。」と[67]。この批判に対しては、この後、論理的に説明するが、今はまず行為の結果についての貴方の考えは成立しないのであって、過去・未来のものは必ず実在する［と説こう］。［それらは、］現在のものと同様に、「ある」と説かれるからである。

経には「過去・未来の物も無常であるから、現在の物はなおさらである」と説かれている。無常というのは因果的存在（有為）の特徴だからである。現にその特徴がある［から］、［過去・未来のものの］実在は成立する。過去・未来のものは、もし［仏が］実在でないと理解したのなら、「現在のものと同様に因果的存在の特徴をもつ」とは説かれなかったであろう。全く存在しない空中の花や馬の角に対して「無常なるものあり」と説かれるはずはない［から］である。従って、過去・未来のものは必ず実在することが知られる。

［過去・未来のものは各々］「あった」「あるだろう」［ものとして］「ある」と説くという［世親師の言］は不合理である[68]。［「ある」という］言葉に区別はないからである。経に過去・未来の物質的存在を「無常だった」「無常だろう」と説かれることはないからである。従って、彼（世親）の弁明は自らの感情に依るだけである。また彼の説く「無常だった」等は手法として現在のものの無常を説いている［だけ］である。つまり、［現在のものを］「［無常］だった」「［無常］だろう」「［無常］である」と説いているからである。もしそうであるなら、既に現在のものの無常を説いていることになる。

---

[66] 本書（上巻）第1章のV－4－2参照。

[67] 本書（上巻）第1章のV－4－2参照。これに対しては、衆賢は、次項（Ⅲ－2－1）で論じている。

[68] この世親の批判は、本書（上巻）第1章のV－2－2参照。

過去・未来のものの無常はこれによって既に了解される。［過去のものは］現在のものが既に消滅したものであり、［未来のものは現在のものが］まだ生じない位相にあるからである。もしすべての時間における状態が常にあるなら、無常たることは成立しないであろう。時間の区別を論じる所[69]で、道理に沿って説明しよう。

～630a27~631a3 上座等批判省略～

Ⅲ－２－１　第二理証批判その二への応答（１）（634a23~b9）[70]

世親師はまた次のように説く、「もし過去・未来のものが実在すると執着するなら、すべての時（三時）に結果は存在することになろう。［その場合に］行為はその結果に対してどんな能力があろうか。」と[71]。

これもまた正しくない。本体は常にあるとしても、時間の違いによる能力［の違い］があるからである。つまり、行為は［いつか］結果を生じることができるが、行為の能力には勝れた引果作用（＝取果）があり、その作用が生じた時を現在時と呼ぶ。それとは別な時（＝後々に結果が生じる時）に［も］行為の能力（＝与果）はある。

もし行為はないものをあるものにするのなら、結果を招く馬の行為が原因となって元々ない馬の角をどうして生じないのか。［従って、過去の行為は存在し、それによってその行為の結果が生じるのである。］　～634b1~9 省略～

Ⅲ－２－２　第二理証批判その二への応答（２）（634a4~23）

世親師は、ここでまた次のように言う、「雨衆外道（ヴァールシャガニヤ）［の説］にも相当する邪説を顕わにしているだけである。

---

[69] この後の「作用」の議論を指す。

[70] このⅢ－2－2 とⅢ－2－3 の順序は『倶舎論』の有部批判の順序に合わせた。つまり、『順正理論』では、Ⅲ－2－3 が先でⅢ－2－2 が後に論じられている。

[71] 本書（上巻）第 1 章のⅤ－4－2 参照。

［即ち］有るものは必ず常に有る。無いものは必ず常に無い。無いものは決して生じない。有るものは決して滅しない」と。

これもまた、［世親師が］あるべきでない点に誹謗の言葉を投げ掛けたものである。過去・未来のものは、その同義語によって説くなら、いずれも＜存在にも非存在にも通じるもの＞であると認められるから、過去・未来の物等の諸存在要素に［も現に］存在するものがもつと知るべき＜生・滅＞という在り方（法性）があり、しかも、＜先に生じたもの＞・＜結果を伴うだろうもの＞としてある。しかし、現在のものがもつような結果を引く性質はない。結果を引く作用があるものを現在のものと呼ぶが、過去・未来のものにはそのような特性はない。以上のことが、雨衆外道（ヴァールシャガニヤ）の説くところとどうして同じであろうか。　～NA 634a11~23 和訳省略～

Ⅳ　「世親による有部の四論師説紹介」への応答（631a9~c1）

以上のように認める説一切有部は昔から伝えられた諸師の説はどれだけあって、どの師の説いた時間［の区別］が最善のものとして拠るべきであるか。

> **この［説一切有部］には四種類［の論師］がある。彼らは様態の違い、特徴の違い、位相の違い、見方の違いとする者達である。［そのうち］第三［の論師］は作用によって時間［の区別］を立てるが、そ［の説が］最善である。＜AK V 26[72]＞**
>
> ～631a13~b5[73] 省略～

この四種の説一切有部に伝えられているもののうち、「第一［の法救説］は存在要素の転変を説くものであるから、サーンキヤ派に含まれるべきである」と［世親は］言う[74]。こ［の世親の言うことは］正しくない。この尊者（法救）は、「因果的存在は、その本体は常にあっ

[72] 梵文は AK 25d₂~26。
[73] 『倶舎論』の内容とほぼ一致する。本書（上巻）第 1 章のⅢ－1－1～4 参照。
[74] 本書（上巻）第 1 章のⅢ－2－1 参照。

て、三時を行くときその存在が隠れたり現れたりする」と説いているのではなく、「諸々の因果的存在は、三時を行くとき、本体は同一であっても性状は異なる」と説くのである。これと世友［説］とはほぼ同じである。どうしてサーンキヤ派と同じだと判断さできようか。

［また、］第二と第四とは各時間の特徴が混乱している。従って、この四説の中で第三説（世友説）が最善である。作用［の有無］によって位相が区別される。位相の違いによって時間は異なる。[75] 私が言うように、過去・未来のものは実在し、存在の実相に反せず、仏教の認めるところである。もし過去・未来のものを否定するなら、存在の実相に反し、仏教を誹謗することになり、多くの過ちが生じる。従って、尊者世友による過去・未来実在の立て方は道理に合い、経とも符合し、揺らぐこともない。　～631b15~c1 省略～

V　作用説批判への応答（631c1~634a3）

V－1　作用説批判その一への応答（631c1~17）

また、世親師は次のように批判する、「もし作用によって三時を区別するなら、［暗闇等で］機能していない眼等の諸感官は現在時にどんな作用があるのか。もしそれらは取果・与果の作用をすると言うなら、過去の同類因等は与果する作用がある［ことになるから現在のものである］ということになってしまう。［あるいは、与果だけで取果はないから］半分作用することになって、時間の特徴の混乱が起こることになろう」と[76]。

この批判はすべて、ものの在り方（法性）を理解していないことによる。諸々の存在の能力には全部で二種類がある。一つは作用、もう一つは［作用とは別の］機能を言う。結果を引く機能を作用と言う[77]。ただ、作

---

[75] 本書（上巻）第 1 章のⅢ－2－2~4 参照。

[76] 本書（上巻）第 1 章のⅣ－1。

[77] 諸存在の能力には作用と機能（功能）との二種類があると言いながらも、機能には作用も含んでいると見られる。cf. TSP 617, 19~23.

用が機能の全てではなく、作用とは別の機能がある。暗闇の中では、眼の色形を見る機能を暗闇が遮るが、作用を遮ることはない。つまり、暗闇は見る機能を遮るから、眼は暗闇で色形を見ることができない。結果を引く作用は暗闇が遮ることはないから、眼は暗闇でも結果を引くことができる。［よって］現在時には作用が欠けることはない。現在のものはただ作用によって成立するからである。諸々の機能[78]は消滅しても無為にはならず、他の存在が生じる原因となる。これは作用ではなくて［別の］機能である。現在時のものだけが結果を引くことができるからであり、自らの結果を引く［力］を作用と呼ぶからである。従って、世親師（経主）が取り上げ説明するところの「与果の力もまた作用である」というのは、アビダルマ（対法）の主張を正しいものとしないことによる。過去の原因はよく与果できるとしても作用はないから、［現在のものと過去のものとの］時間の特徴の混乱はないのである。

V－2　作用説批判その二への応答（631c17~ 632b24）

ところが、世親師は、以上のような内容に対して迷妄の心深く、またさらなる論難を行う。つまり、多くを論じる者は［物事に］通暁できず、驕りによって、我が［説一切有］部に対して、論理として行き詰るような解釈を行う。偈に言う。

> ［常に作用することに対して］**どんな妨げがあるのか**[79]**。作用**［自身］**はどのようにして**［過去等とされるのか］[80]。［作用は存在と］**別のものではないなら、時間**［の区別］**と結びつかない**[81]**。まだ生じていないとか滅したとかいうことはどのようしてあるのか**[82]**。存**

[78] 「諸作用」とあるが、この作用は現在の引果作用ではなく与果を意味すると考えられる。
[79] 本書（上巻）第1章のIV－2。ここV－2は、この詰問に対する衆賢の答論。
[80] 本書（上巻）第1章のIV－3。この詰問に対する衆賢の答論は次のV－3。
[81] 本書（上巻）第1章のIV－4－1。この詰問に対する衆賢の答論はV－4－1。
[82] 本書（上巻）第1章のIV－4－2。この詰問に対する衆賢の答論はV－4－2。

在の在り方（法性）は深遠である[83]。**＜AK V 27＞**

［これに対して］論じよう。［まず、］彼（世親）は言う、「もし存在要素自身の本体が常にあるなら、いつも作用を起こすことができるはずである。どんな妨げがあってこの本体から起こる作用が時にはあったり、時にはなかったりするのか。」と。この批判の意味は「諸々の存在要素の［各］本体は常に（＝三時で）区別されないから、どんな妨げがあってあらゆる時（＝三時）に同一の性状をもたないのか。」ということである。

この批判は合理的ではない。＜本体に違いがない＞ということは、＜性状が同一である＞ということに対する証因ではないからである。つまり、本体の違いがないからといって、［そのことが］性状の同一性を証明するものとはならない。現に世間を見ても、本体に違いがないのに性状に違いがあることは前に既に論じた通りである。つまり、地界等、受等、眼等のように、である[84]。　**～631c28~632b13 省略～**

また、私は［世親］長老の言うことを未だ理解できない。何をもって作用と名づけると考えているのか。しかも、［世親は］過去・未来のものにはどんな妨げがあって作用は起こらないのかと厳しく責める。未来の存在要素は、諸縁が揃うときに勝れた力を起こすのを作用と言うのである。作用があるときを現在と言い、作用が止むとき過去と言う。存在の本体は前後で異ならないのである。［世親は］どうして「どんな妨げがあって過去・未来時には作用しないのか」と非難するのであろうか。

これの正しい意味は［以下の通りである］。諸々の縁が揃った時に作用が起こる。作用が起こるとすでに未来のものとは呼ばない。こ［の作用］はその時にはすでに到来しているからである。作用が止むときには現在のものとは呼ばない。こ［の作用］はその時にはすでに過去のものだからである。もし作用がまだあるときは過去のものとは呼ばない。この存在要素はそのとき現在のものと呼ばれるからである。これにより、作用を通して三時の違いを述べるのである。従って、彼（＝世親）が非難するのはまだ教理を理解していないからである。このように我々の教理は既によく成立

---

[83] 本書（上巻）第 1 章のIV。この結語に対する衆賢の答論はVI。

[84] 本章のI－4（第二・三段落）参照。

しているのに、彼（＝世親）はまだ理解しないのである。

Ｖ－３　作用説批判その三への応答（632b24~633a16）

また［世親師は］「作用はどのようにして過去・未来・現在のものであると説くのか」と責める[85]。この論難の意味は----存在要素は作用によって過去・未来・現在のものであると決定されるが、作用は何によって三時の区別がなされるのか。こ［の作用］にもまた作用があると説くのであろうか。もしこの作用は過去・未来・現在のものではなくて、しかも、作用は存在すると説くなら、それは因果的存在ではない（＝無為である）から、常に、存在しないことがない----ということになる。従って、＜作用が既に消滅した＞・＜［作用が］まだ生じていない＞存在要素を［各々］＜過去のもの＞・＜未来のもの＞と呼ぶことはできない、ということである。

［しかし、］アビダルマ諸論師はこれまで作用を過去・未来のものとすると決定したことなどあろうか。また、貴方は、今、間違いだと責める理由はない。つまり、未来の存在要素はそれに作用が既に生じたとき現在のものと呼ばれ、現在の存在要素は作用が既に滅すると過去のものと呼ばれるのである。これに対する彼の論難はどうして道理に適っていようか。私は過去・未来のものにも作用があるとは説いていない。どうして、作用にも過去・未来のものがあると責めるのであろうか。

「もし過去・未来のものには作用はないと説くなら、作用は前に無くて今有り有り終って無に帰すと説くべきである」と貴方が言う［なら、その］通りに、私は「諸存在要素の作用は前に無くて今有り有り終って無に帰す」と確かに説こう。［なぜなら］作用はただ現在のみに有るからである。

＜反論＞もしそうなら、作用は存在要素を区別するものである［から］、存在要素と異なるものか異ならないものかが説かれるべきである。

---

[85] 本書（上巻）第１章Ⅳ－３参照。

もし［作用は存在要素と］異なるものなら、［存在要素とは］別に［作用］自らの本体があって、「前に無くて今有り有り終って無に帰る」と言うべきである。［その場合、］諸存在もまた［そのような作用によって区別されるから］この作用と同じ［ように「本無今有・有已還無」になる］はずである。もし異ならないものなら、どうして存在要素の本体と異ならないのに区別され、また、どうして作用［だけ］は前に無くて今有り、有り終って無に帰すと説くことができるのか。[86]

＜答論＞作用は存在要素の本体ではなく、存在要素とは別のものである。しかも存在要素の本体と異なるものでもない。どのようにして異ならないものであって別のものであるのか。

貴方の学派では、善心の中に不善等の別種の諸存在が引き出す種子という［善心とは］別の力がある［とされる］が、［種子は］善心と異ならないものでありながら［善心とは］区別されるのではないのか。あるいは、どの種子は［善心と］同類でないというのか。[87]

また、上座部[88]は苦なる感受の本体をどうして「特殊な利益をもつ」（有摂益差別）と説くのか。諸々の感受（楽等）を［苦としては］同じと受け取るが、その［感受］としては楽等の違いがないわけではない。

火等に諸縁が揃った場合に、［その燃える火なら火の］前後の瞬間でその特性は同じでも各瞬間では違いがあるように、我が学説でも同様である。［つまり、］存在要素の本体は存続するとしても、別の縁が起こるか、存在自体の持つ力によって存在の本体上に［三時を］区別する働きが起こるとき、［その働きは］前に無くて今有り、有り終って無くなる。存在要素そのものは以前と同様に本体は常にある。このことは理証・教証の何れに拠っても何の相違もない。

---

[86] Poussin1937, p.102, n.1 参照。但し、この反論の出所は目下のところ筆者には不明である。国訳一切（註 28）には「経部側の難なり」とある。

[87] 本段落は、安慧の倶舎論註 TA に引用される。

[88] Poussin1937, p.102,n.2 参照。NA 663b7~9：上座於此亦作是言。雖現非無摂益受位。而於苦類未為超越。以有漏法唯是苦因。故生死中有唯是苦。（和訳：上座部はまた次のように言う。現に利益受（＝楽受）があるとしても、苦の類いを超えることはない。有漏法は苦の原因に過ぎないからである。従って、生死［の世界］においては苦を受けるだけである。）

これまでに既に弁証した［通り］、本体に違いはないが、諸々の存在要素の性状に違いがないわけではない、［しかも］本体と性状とは異なるのでもなく同一でもないから、従って、因果的存在は、本体が常に有りながら、勝れた力（＝作用）が起こったり消えたりするのである。

もし「私は、存在要素が連続してあるとき、各瞬間で本体は異なり、前に無くて今有り、有り終って無くなると考え、貴方は、因果的存在の本体は常に有るが、特殊性は前に無くて今有り有り終って無くなると考える。どうして［私の主張が貴方の主張の］喩えになろうか」と言うなら、［答えよう］。もし「私は本体が前に無いとし、貴方は本体が前に有るとするとして、その意味は同一だ」と言うなら、［貴方の主張が私の主張の］喩えにはならない。喩えとは異なるところもあれば同じところもあるものをいう。今ここで［貴方が］用いる喩えは、「存在要素の連続体は、自身の［各瞬間の］特徴は同一であるが、違いがないわけでもない」ということであるが、それは［存在要素］自身の特徴が［三時において］違っても本体の相違はないという［有部の考えと同様である］ことを意味している。

さらに、［貴方は、存在］自身の特徴の連続を主張しながら本体の存続・非存続は論じない［点は我々と異なる］。その上で、［連続体の］変化は諸縁があれば起こることから、常に変化が起こるとは認めない。貴方は、存在要素は前に無くて生じると考えるが、［連続体の］各瞬間に別の特徴が起こるとは認めない。どうして同趣旨［を示す］喩えと言えないのであろうか。しかも、貴方は存在要素の前後の瞬間では自身の特徴が同じでも違いがあると認める。我々もまた存在要素の前後の位相で自身の特徴が同じでも違いがあると認める。従って、同［趣旨を示す］喩えと見なす理由は明らかに成立する。

これによって、作用と本体とは異なるものではないけれども、この作用は諸縁によって生じ、存在要素の本体は諸縁によって生じないから、［作用は］前に無くて今有り、有り終って無くなることが成立する。また、［それは］経が説く「本無今有」を正しく解釈できている。また、「過去・未来のものが有る」と説く経とも全く符号する。また、「恒常であることになる」という非難も排除している。因果的存在の本体は常に有ると

しても、位相の違いによって変化するからである。この位相の違いは［諸］縁によって生じる。一瞬間後にそのまま留まっていることは決してない。従って、存在要素自体もまた無常なのである。［三時での］違いがありながら本体は異ならないからである。要するに、実在する存在要素に変化が成立するのである。非存在にあっては変化もありえないのである。以上のようにして立証された時間の教義は確立している。

V－4　作用と存在要素との関係（633a16~634a3）
V－4－1　三時は成立する（633a16~633b7）

世親師はここでまた次のように説く、「もしそのよう［に作用は存在とは別なものではない］なら、［存在要素は］『時間［の区別］と結びつかない』[89]。つまり、もし作用は存在の本体に他ならないなら、本体は常にあるから作用もまたそのように［常にあることに］なろう。どうして或る時は過去のもの、未来のものということができるのか。従って、［過去等の］時間の確立はできない。」[90]と。

こ［の世親師の批判］と我々の主張とは無関係である。つまり、私は作用と本体とは同一であるとは説いていない。どうして作用と本体とを共に恒常であるとするのか。また、私は、作用が付随する本体はすべての時間にあって過去・未来のものと［も］呼ぶとは言っていない。どうして定めた時間の定義は成立しないのか。貴方の定義がどうして我が部派の説くものに通じようか。［我々は］諸々の因果的存在を区別する作用がまだ生じていない時を未来と呼び、それ（作用）が一瞬[91]生じる［時］を現在と呼び、それ（作用）が既に止んだ［時］を過去と呼ぶのである。

［三時を］区別する作用は、それが起こる本体と異なると言うことはできない。それは存在要素の連続体と同様である。［即ち、］因果的存在は瞬間毎に間断なく生じて連続体と呼ばれるように、こ［の連続体］は存

---

[89] 「時間と結びつかない」は、AK27b1.
[90] 本書（上巻）第１章のⅣ－４－１参照。
[91] 漢訳語は「纔」で、「わずかに」「かろうじて」の意。

在要素と異なるものではない。［存在要素とは］別の本体をもたないからである。また、［連続体は］存在要素そのものでもない。一瞬間に連続体はないからである。［連続体を］非存在とも言えない。結果としての連続体が見られるからである。同様に、現在を特定する作用は存在要素と異なることはない。［存在要素とは］別の本体はないからである。また、［作用は］存在要素そのものでもない。［存在要素が］本体をもつだけの時（＝過去・未来時）には、作用はないからである。［作用は］非存在とも言えない。作用は起こったときに結果を引くからである。[92]

以上のような趣旨によるから、或る偈に言う、「連続体は［存在と］異なる本体をもたない。他方で、［連続体は］結果としてはあると認められる。作用も道理としては同様である[93]。従って、時間の本義は確立している。」[94]と。

Ｖ－４－２　「三世実有かつ無常」は合理（633b7~634a3）

世親師はここでまた次のように説く、「彼 (有部) は説明すべきである[95]。もし現在の存在要素の本体が実在するように過去・未来のものも［実在する］なら、『［そのように存在するものの中で］どの［存在要素］はまだ生じず、どの［存在要素］は既に滅したか』[96]を。つまり、因果的存在の本体は常に有りながら、どうして＜まだ生じていない＞・＜既に滅した＞ということが成立するのか。前に何がなくて、それがまだないから『まだ

[92] 本段落全体は TSP に引用されている。TSP 621, 11~15 : punaḥ sa evâha na kāritraṃ dharmād anyat tadvyatirekeṇa svabhāvānupalabdheḥ. nâpi dharmamātram svabhāvāstitve 'pi kadācidabhāvāt. na ca nâsty aviśeṣāt kāritrasya prāgabhāvāt santānavat. yathā dharmanairantaryotpattiḥ santāna ity ucyate na câsau dharma-vyatiriktas tadavibhāgena gṛhyamāṇatvāt. na ca dharmamātram ekakṣaṇasyâpi santānatvaprasaṅgāt. na ca nâsti tatkāryasadbhāvād iti.

[93] 「作用は存在要素と異なる本体をもたない。他方で、作用は結果としてはあると認められる。」となろう。

[94] TSP 621, 16~17 : santatikāryaṃ cêṣṭaṃ na vidyate sâpi santatiḥ kācit | tadvad avagaccha yuktyā kāritreṇâdhvasaṃsiddhim ||

[95] AKBh 298, 10~11 : etad evâtra vaktavyam. 「まさにそのことがここで説明されるべきである。」

[96] AK V 27b$_2$c.

生じていない』と呼ばれ、後に何がなくて、それが既にないから『既に滅した』と呼ばれるのか。従って、存在要素は、前に存在しないで今存在し存在し終わって無に帰ることが三時の在り方であると認めなければ、すべてのことが成り立たなくなる」と[97]。　～633b13~25[98]省略～

どのようにして私（＝衆賢）が現在の意味を理解しているかを、貴方（＝世親）はまだ詳しくは知らない。［つまり］「現在の存在の本体が実在するように、過去・未来のものも実在する」と［私は］言うが、我が派（有部）は、諸々の因果的存在が結果を引く時に現在のものと呼ぶ。この結果を引く時は前にも後にもない。前に既に、このこと（＝引果作用）によって三時の違いを確立すると［私は］言った。どうして「過去・未来のものは現在のものが実在するのと同様である」と言うのであろうか。

また、簡略に言うなら、諸々の因果的存在は実体としては同一でも能力は異なるのである。このように、三時のものは実体として同じでも、そこに作用の［有無という］違いがないわけではない。「ある」という在り方には無数の種類がある故に、我が派に対して批判すべきではない。以上のような道理から、或る偈頌に、「物等［の五蘊］はすべて苦であるというように、［五蘊の各々で］苦の有り様は異なる。三時もまた同様である。［本性としては同一であっても三時の各々で］未生［等の］違いがある。」と言われている。

従って、現在・過去・未来の三種の存在の在り方は整然と区別される。どうして現在のものの通りに過去・未来のものもあろうか。存在に依拠して、＜まだ生じない＞・＜消滅した＞と言うことができるのである。［存在するけれども何かが］無いということに集約するから、＜まだ生じない＞・＜消滅した＞が成立する。つまり、存在するもののうち、作用を欠きそれがまだ起こっていないから＜まだ生じない＞と言う。存在要素が［今］存在して後にまた作用を欠くが、それは［今］既にないから＜消滅した＞と言う。従って、ただ存在しているものに、＜まだ生じない＞・＜消滅した＞ということが［作用を介することによって］あって、これによって三

[97] 本書（上巻）第１章のⅣ－４－２参照。
[98] 誹謗中傷の類の発言に思われる。

時の確立は合理となる。存在しないものにどうして三時を確立できようか。つまり、もし過去・未来のものの本体が全く存在しないのなら、＜まだ生じない＞ものとは何か。＜消滅した＞ものとは何か。従って、彼（世親）によって三時は確立されない。また、非存在は言葉の対象と呼ぶべきではないからである。経には「三時のものはすべて言葉の対象である」と説かれているから、過去・未来のものもまた実在であることがわかる。

彼（世親）は、また、アビダルマ論師を軽視して、「本体は常に有ると認めながら、状態は常には無いと説くような論法は未だかつてないものである。このような教義に拠るから、或る偈頌には『存在の本体は常にあると認めながら、その性状は常にないと説く。しかも、性状と本体とは別のものではない［と］。これは全く自在天の為すところである。』[99]と説かれている。」と言う。

彼（世親）は軽視すべきでない点を軽視して言っている。即ち、----仏世尊は「如来がこの世に現れようと現れまいとも、この縁起は真理として永遠である」と［説きながら］、しかも、仏は「［すべては］縁起であって無常である。」と説かれる。どうして仏世尊を軽んじることができようか。［縁起の］真理は常にあることを認めながらも［諸存在の］無常を説かれたのである----［という点を世親は軽視しているのである］。［従って、世親の］このような論法はかつてないものである。［むしろ、］もし［各々を］別の意味に拠るなら、恒常とも無常とも説かれる。従って、仏を軽視すべきではないから、この［本体と性状の］例においてもまた次のようになるべきではないか。［即ち、］存在の本体は常に有るが、存在の性状は変化する。つまり、因果的存在が［三］時を行くとき、自らの本体を捨てずに条件によって作用を起こす。一瞬後には、起こった作用は止む。従って、存在要素の本体は常に有りながら、しかも恒常ではない。変化があるからである。どうしてこのことを自在天の為す所と非難するのであろうか、と言おう。

アビダルマ論師は次のように嘲笑すべきである、「［過去・現在・未

---

99 AKBh 298, 21~22 : svabhāvaḥ sarvadā câsti bhāvo nityaś ca nêṣyate | na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktam Īśvaraceṣṭitam ||

来の］三時はあると認めながら過去・未来のものの存在を否定するというような論法はかつてないものである。過去・未来のものの存在を『あった』、『あるだろう』と言うとしても、それはただ現在のものの存在の同義語[100]として説いたのであって、過去・未来のものに関して［説いたもの］ではない」［と］。［それは］先に説いた通りである[101]。

以上のような道理に拠るから、或る偈頌に［次のように］言う、「三時はあると認めながら、過去・未来のものを否定する。［三時と現在のもの以外の］第三［の過去・未来のもの］は存在しない［と言う］。神々の幻惑でないとどうして言えようか。」［と］。

VI　結び（634b9~636b16）

また、もし過去・未来のものが実在しないなら、どのようにして煩悩と対象とが成立するのかという［問］に対して、世親師は次のように説明する、「それ（＝過去の煩悩）から生じそれ（＝未来の煩悩）の原因である随眠があるから、過去・未来の煩悩があると説かれ、それ（過去・未来のもの）を対象とする煩悩の随眠があるから、過去・未来の事物と結びつくと説かれる」と[102]。

この説明の意味は、「過去の煩悩によって生じた随眠が現在にあるから、過去の煩悩があると説かれ、未来の煩悩の原因となる随眠が現在にあるから、未来の煩悩があると説かれる。過去・未来の事物を対象とする煩悩の随眠が現在にあるから、過去・未来の事物があると説かれる。」ということであるが、このすべてが無意味な言葉である。

---

[100] 現在のものは、後には「あった」と言われ、以前は「あるだろう」と言われたもの、ということであろう。つまり、昨日「あった」ものは昨日の時点では「ある」ものであり、明日「あるだろう」ものは明日の時点では「ある」ものということであろうが、これは詭弁にも聞こえる。

[101] cf. NA 626c27~28：「又我先説曾当有言、但以異門説現在有非関過未。」（和訳：また、私は先に「あった・あるだろう」と説いたのは、現在のものがあることの同義語として説くのであって、過去・未来のものに関して［説いているの］ではない。）

[102] 本書（上巻）第 1 章のVI参照。

連続体の中にあって、過去の煩悩によって生じる現在の＜煩悩の随眠＞というものには全く道理がないことは以前に既に論じた通りである[103]。よって、どうして彼（＝世親）が、束縛する過去の煩悩が成り立つことを説明することなどできようか。たとえ現在時に［彼の言うような種子としての］随眠があるとしても、どうして［過去・未来の煩悩や事物が］「ある」［と説かれたこと］に基づいて「ない」ということが成立すると説くのであろうか。なぜなら、有と無とは相容れないからである。

また、もし結果があるのは原因があるからだと説くなら、異熟果が生じる原因［としての過去の異熟因の存在］も成立するはずである。しかし、貴方は認めない。なぜなら、貴方の学派は、諸々の異熟因が引［果］し諸々の異熟果を与［果］するという現在の能力は、異熟［果］が生じる時には、既に滅して存在しないと言うからである。

もし［過去の異熟因には与果の］作用はないから［異熟果は］成立しないのなら、同様に、それ（＝過去の煩悩の与果作用）もまたどうして成立しようか。［貴方にとって、］過去の煩悩は既にないから、今それに［与果の］作用があるとは言えない。今［与果］作用があるのはただ［煩悩の］随眠だけであり、過去の煩悩は何の作用もしない。［即ち、］たとえ未来の煩悩の原因となる随眠（＝種子）が現にあるとしても、［その種子は対象と］結びつけるような未来の煩悩を成立させると説くことはできない。なぜなら、これ（種子）を原因として、望まない過失（＝結果としての煩悩）が起こることはないからである。

つまり、もし［任意の］原因があれば［任意の］結果が成立すると説くなら、諸々の善根を断った者に善根を生じさせる原因があると認められることになるから、その者には善根が成立すると説くことができよう。既にその者の善根は成立しながら断たれていることにもなる。その者はどんな有情なのかを説明すべきである。善根を断った者なのか、断っていない者なのか。　～634c3~636b16 省略～

---

[103] NA 596c22~597a28. 596c24~597a2 が世親説、その批判は 597a2~28。

第２節　漢訳テキスト

大正 29, 621c5~636b16

NA 621c5~14：今応思択過去未来。為実有無方可弁繋。然於過未実有無中。自古諸師懐朋党執互相弾斥競興論道。倶申教理。成立己宗。処処伝聞如斯諍論。実有論者広引理教種種方便破無立有。実無論者広引理教。種種方便破有立無。有是倶生大過失聚。故我今者発大正勤。如理思惟立去来世。異於現在非畢竟無。謂立去来非如現有。亦非如彼馬角等無。而立去来体具是有。唯此符会対法正宗。

NA 621c14~20：於此先応弁諸有相。以此有相蘊在心中。方可了知去来定有。由所弁相顕了易知。令固執者亦能契実。此中一類作如是言。已生未滅是為有相。彼説不然已生未滅即是現在差別名故。若説現世為有相者。義准已説去来是無理。於此中復応徴責。何縁有相唯現非余。故彼所弁非真有相。

Ｉ－２　説一切有部の存在の定義（621c20~622a2）

NA 621c20~25 ：我於此中作如是説。為境生覚是真有相。此総有二。一者実有。二者仮有。以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待於中生覚。是実有相如色受等。若有所待於中生覚。是仮有相如瓶軍等。

NA 621c25~27：有余於此更立第三。謂相待有如此彼岸。此即摂在前二有中。名雖有殊所目無異。又彼所執違越契経。契経唯言有二有故。

NA 621c27~622a2：実有復二。其二者何。一唯有体。二有作用。此有作用復有二種。一有功能。二功能欠。由此已釈唯有体者。仮有亦二。其二者何。一者依実。二者依仮。此二如次如瓶如軍。

Ｉ－３　認識の対象は必ず存在する（622a27~c10）

NA622a27~b6 ：対法諸師作如是説。無無境覚。二縁定故。以契

経中説六種覚。皆決定有所依所縁。謂眼覚生依眼縁色至意覚生依意縁法。無第七覚離境而生。可執彼為縁無境覚。若許有覚離境而生。亦応許有離所依覚。則応生盲等有眼等。覚生差別因縁不可得故。又非無法可説名為是六境中随一所摂故執有覚縁無而生。違理背教極為踈野。

I－4　過去・未来のものは実在する（625a9~b13）

NA625a9~b13：既説定有過去未来。云何応知彼定有相。如対法者所説応知。対法諸師如何説有。由有因果染離染事。自性非処説為実有。非如現在得実有名。謂彼去来非如馬角及空花等。是畢竟無非如瓶衣軍林車室数取趣等。唯是仮有非如現在是実有性。所以者何。非如馬角及空花等。諸畢竟無瓶衣軍林。車室等仮可得名有因果等性。又非已滅及未已生。可得説言同現実有。以如是理蘊在心中。応固立宗去来定有。

諸有為法歴三世時。体相無差有性寧別。豈不現見有法同時。体相無差而有性別。如地界等内外性殊。受等自他楽等性別。此性与有理定無差。性既有殊有必有別。由是地等体相雖同。而可説為内外性別。受等領等体相。雖同而可説為楽等性別。

又如眼等在一相続。清浄所造色体相同。而於其中有性類別。以見聞等功能別故。非於此中功能異有。可有性等功能差別。然見等功能即眼等有。由功能別故有性定別。故知諸法有同一時。体相無差有性類別。既現見有法体同時。体相無差有性類別。故知諸法歴三世時。体相無差有性類別。如是善立対法義宗。

経主於中朋附上座。所立宗趣作是詰言。過去未来若倶是有。如何可説是去来性此詰於義都不相関。同実有中許有種種。有性差別理極成故。三世有論亦可詰言。過去未来若倶非有。如何可説此去此来。

説常有宗依有体法。由自性異因縁不同。容可立有性類差別。説去来世無体論者。去来体既決定無。自性因縁不可説異。如何分判去来世別。如彼唯託実無体中。矯立言詞尚能説有去来世異。況此憑託実有体中。以正道理不能説有去来世別。

Ⅱ　教証批判への応答（625b19~629b2）

Ⅱ－１　第一教証批判への応答（625b19~627c16）

Ⅱ－１ａ　第一教証の説明（625b19~c10）

NA 625b19~c10：如是略述三世有無理趣正邪有差別已。為令此義決定増明復依頌文広顕宗趣。頌曰

三世有由説　二有境果故　説三世有故　許説一切有＜ＡＫ Ｖ25＞

論曰。実有過去未来現在。了教正理倶極成故。若爾三世由何有別。如是徴責起何非次。且応詰問何謂教理。我引教理成立己宗。過去未来現在実有。有義既顕別易思択。既爾現在実有極成。何教理証去来実有。且由経中世尊説故。謂世尊説過去未来。色尚無常何況現在。若能如是観色無常。則諸多聞聖弟子衆。於過去色勤修厭捨。於未来色勤断欣求。現在色中勤厭離滅。若過去色非有。不応多聞聖弟子衆。於過去色勤修厭捨。以過去色是有故。応多聞聖弟子衆。於過去色勤修厭捨。若未来色非有。不応多聞聖弟子衆。於未来色勤断欣求。以未来色是有故。応多聞聖弟子衆。於未来色勤断欣求。

Ⅱ－１－１　第一教証批判その一[104]への応答（626b20~627a10）[105]

NA 626b20~28：経主於中欲以強力逼令非了。作是釈言。我等亦説有去来世。謂過去世曽有名有。未来当有有果因故。依如是義説有去来。非謂去来如現実有。故説彼有但拠曽当因果二性非体実有。世尊為遮謗因果見。拠曽当義説有去来。有声通顕有無法故。如世間説。有灯先無有灯後無。又如有言。有灯已滅非我今滅。説有去来其義亦応爾。若不爾者。去来性不成。

NA 626b29~626c2：此釈有言定非善説。不許実有去来世故。仮有如前

---

[104] 本書（上巻）第１章のＶ－１－１参照。

[105]『順正理論』における応答の順は、第一教証批判「その二」への応答、「その三」への応答、「その一」への応答となっているが、本章では、「その一」「その二」「その三」の順に収めた。なお、626c27~627a10（世親批判）及び627b11~c16（上座批判）の和訳は省略した。

理不成故。無容更有余有義故。如何決判経中有言。而言我説有去来世。

NA 626c2~6：雖言過去曽有名有。未来当有有果因故。而実方便矯以異門説。現在有何関過未。故彼所言「我等亦説有去来」[106]者、但有虚言、竟不能伸去来有義。

NA 626c6~7：若去来世但是曽当。法体実無不応名有。或若許有則不応説去来二世但是曽当。

NA 626c8~11：又若実無以曽有故。亦説過去為実有者、則応現在。雖実有性非曽有故。応執為無。過去応通曽有非有。

NA 626c11~14：然於実有過去体上。亦有少分可名曽有。由此得成過去有性。如是実有未来体上。亦有少分可名当有。由此得成未来有性。

NA 626c14~19：世間現見於実有法可説曽当。曽不見於非実有法説曽当義。如舎利子曰世尊言。闡陀苾芻昔曽於一婆羅門邑。往乞食説此語時彼家現有。世尊亦説。慶喜苾芻当為上座。乃至広説。説此語説慶喜現有故。於実有過去未来説有曽当理善成立。

NA 626c19~27：又若無実過去未来。則無所遮謗因果見。謂若実有過去為因。能感未来実有為果。而撥為無者名謗因果見。若去来世因果実無。於無見無豈名為謗。寧為遮彼説有去来。豈不先言曽当是有。我亦先説応通有無。又於此中有何別理。唯拠曽当有説有去来。非拠非曽当説無現在。説此亦有遮常見能。故彼所言無深理趣。

Ⅱ－１－２　第一教証批判その二[107]への応答（625c10~27）[108]

NA 625c10~20：又契経言。告舎利子。杖髻外道恍惚発言不善尋求不審思択。彼由愚戇不明不善。作如是言若業過去尽滅変壊都無所有。所以者何。業雖過去尽滅変壊。而猶是有何縁知。此所引契経説有去来。定是了義。曾無余処決定遮止。猶如補特伽羅等故。謂雖処処説有補特伽羅。而可説為実

[106]『倶舎論』（大正 29, 105b4~5）：「我等亦説有去来世」（NA は「世」を欠く）。相当梵文は “vayam api brūmo ‘sty atītānāgatam iti”（AKBh, 299,1）。

[107] 本書（上巻）第１章のⅤ－１－２参照。

[108] 但し、『順正理論』627a10~b11 に見られる『倶舎論』への応答は省略した。また、627b11~c16 の上座批判の部分を省略した。

無有体。又契経等分明遮故由此設有。補特伽羅所有契経皆非了義。

NA 625c20~22：又如経説応害父母。理又応是不了義経。以余経言是無間業。無間必堕捺落迦故。又如教言諸習欲者。無有悪業而不能作。此又応是不了義経。以余経中遮諸聖者。由故思造諸悪業故。

NA 625c23~27：如是等類随応当知、非此分明決定説有去来世、已復於余処分明決定遮有去来、可以准知此非了義。然此決定是了義説。以越余経不了相故。恍惚論者何太軽言。但違己宗経便判為不了。

Ⅱ－１－３　第一教証批判その三[109]への応答（625c27~626b7）

NA625c27~626a12：豈不亦有遮去来経。如勝義空経中説。眼根生位無所従来。眼根滅時無所造集。本無今有有已還去。若未来世先有眼根。則不応言本無今有。

奇哉。凡鄙朋執覆心。麁浅義中不能明見。且置我釈汝云何知。由後契経前成非了義。非由前故後経成不了。然依此説勝義空経。依此不能遮去来有非遮離行有者言。能遮去来是実有故。

然此眼根生位無所従来等言。応審尋思此言何義。若眼生位許体是有。則未来有其義已成。若執猶無何所疑慮。而言生位無所従来非諸体無有従来処。何労於此遮所従来。但応明言生位非有。既遮生位有所従来。故知大師不許別有。現積集処眼従彼来。次後説滅時無所造集故。

NA626a12~17：以世間有邪論者、説眼根生位従火輪来。眼根滅時還造集彼。遮彼故説此両句経。或遮眼根出従自性。没還帰彼故説此言。或遮眼根自在所作。故説如是両句経文。謂遮眼根有勝作者。顕彼唯有因果相属。已遣他宗為顕自意故。

NA 626a17~28：次復説本無今有。有已還去両句経文。謂此中所言本無今有者、顕本無集処、従自因縁生。或有欲令因是果蔵。故佛説果因中本無。但由彼因有別果起。或此為顕眼根生時、能至本来所未至位。依此義説本無今有。此経文意理必応然。

---

[109] 本書（上巻）第１章のＶ－１－３参照。

故次復言有已還去。此顕起作用牽自果、已還去至如本無作用位。若仏為遮去来是有。方便説此本無等言。如前句言本無今有。後句応説有已還無。既不言無但言還去。則知不許過去是無。非汝所宗許過去有。唯言無有未来眼根。如何引斯契経為証。

NA 626a28~b7：説是語已。世尊復観当有。迷斯契経意趣。便謂無有過去未来。増長謗因謗果邪見。為遮彼故復作是言。有業有異熟作者不可得。此顕要有過去業因。方有未来異熟果起。非更別有作者作用。故為顕示無有実我。唯決定有因果相続。如来説此勝義空経。非為欲遮去来実有。与前所引経義無違。故前契経是了義説。

Ⅱ－２　第二教証批判への応答[110]（627c16~628b5 / 622c10~624c18）

Ⅱ－２－１　第二教証批判その一への応答（627c16~628a27）

NA 627c16~25：又具二縁識方生故。謂契経説識二縁生。如契経言。眼色為已縁生於眼識。如是乃至意法為縁生於意識。若去来世非実有者。能縁彼識応欠二縁。経主此中作如是説。今於此義応共尋思。意法為縁生意識者。為法如意作能生縁。為法但能作所縁境。若法如意作能生縁。如何未来百千劫後当有彼法。或当亦無為能生縁生今時識。又涅槃性違一切生。立為能生不応正理。若法但能為所縁境。我説過未亦是所縁。

NA 627c25~628a2：経主此言乖於論道。謂対法者作如是言。佛説二縁能生於識。此則唯説実及仮依、為根為境方能生識。二唯用彼為自性故。非無可為二縁所摂。由此知佛已方便。遮無為所縁識亦得起。既縁過未識亦得生。故知去来体是実有、宗承既爾。

NA 628a2~5：而経主言。如有無亦能為所縁境者。但違戻仏非対法宗。対法諸氏承仏意旨。置於心首咸作是言。過去未来決定実有。所言此義応共尋思。応共此中尋思何法。

NA 628a5~9：意為意識所依生縁。法為所縁能生意識。所依縁別生縁義同。佛説二縁能生識故。如所依闕識定不生。所縁若無識亦不起。二

110 第二教証批判その三～五への応答（622c10~624c18）は省略する。

種倶是識生縁故。於明了義何所尋思。

Ⅱ－２－２　第二教証批判その二への応答（628a27~628c3）

NA 628a27~b5：経主於此自難釈言。若無如何成所縁境。我説彼有如成所縁。如何成所縁謂曽有当有。非憶過去色受等時。如現分明観彼為有。但追憶彼曽有之相。逆観未来当有亦爾。謂如曽現在所領色相。如是追憶過去為有。亦如当現在所領色相。如是逆観未来為有。若如現有応成現世。若体現無則応許有縁無境識其理自成。

NA 628b5~14：譬喩師徒情参世俗。所有慧解倶麁浅故。非如是類爾焔稠林。可以世間浅智為量。唯是成就清浄覚者。称境妙覚所観境故。若疏世間覚不浄者。要曽領受方能追憶。因此尋思去来世異理必応爾。彼於未来由未領納観極闇昧。清浄覚者観於去来。脱未領納観極明了。若過未有如成所縁。於杭縁人於塊鴿。豈可彼有如成所縁。故於去来縁異有異。不可彼有如成所縁。有拠曽当縁拠現故。

NA 628b14~20：又彼自語前後相違。謂先既説非憶過去色受等時。如現分明観彼為有。但追憶彼曽有之相。後不応言如曽現在所領色相。如是追憶過去為有。以非現在領色相時領曽有相。唯領言有亦非追憶過去色時。憶現有相唯憶曽有故。領現在与憶過去。現曽有相條然差別。

NA 628b20~24：若如現有追憶過去。而説彼有如成所縁。是則極成過去実有。以如現在領実有相。如是追憶過去為有。既許彼有如所追憶。如何過去体非実有。故彼後説自違前宗。

NA 628b24~c3：又彼所言若如現有応成現世。若体現無則応許有縁無境識。此先已説先説者何。謂非去来有如現在。以於一切同実有中。許有種種有性別故。又一切識必有境故。謂見有境識方得生。如世尊言。各各了別。彼彼境相名識取蘊。所了者何。謂色至法非彼経説有識無境。由此応知縁去来識。定有境故。実有去来。此中所応与経主諍。如前已弁故不重述。

（第二教証批判第三～第五への応答は省略する）

Ⅲ　理証批判への応答（629b2~631a3）[111]

Ⅲ－１　第二理証批判その一への応答[112]（629b2~630a11）

NA 629b2~27：経主於此作如是言。非経部師作如是説。則過去業能生当果。然業為先所引相続。転変差別。今当果生。譬如世間種生当果。謂如従種有当果生。非当果生従已壊種。非種無間有当果生。然種為先所引相続。転変差別能生当果。謂初従種次有芽生。葉乃至花後後続起。従花次第方有果生。而言果生従於種者。由種所引展転伝来。花中功能生於果故。若花無種所引功能。応不能生如是類果。如是従業有当果生。非当果生従已壊業。非業無間有当果生。然業為先所引相続。転変差別能生当果。業相続者謂業為先。後後刹那心相続起。即此相続後後刹那。異異而生名為転変。即此転変於最後時。有勝功能無間生果。異余転変故名差別。如是等理准前応知。

NA 629b2~27：此説如前思択業処已曽遮遣。今因義便理未尽者復往広破。且業為先心後続起名業相続。理必不然以業与心有差別故。言差別者。謂業与心体類及因皆有異故。体有異者曽各別故。類有異者心心所法類各別故。因有異者因二因三而得生故。此既有異如何可言後心続生是業相続。又心与業倶時而生。弁倶有因及於余処已広成立。於思相続識相続中。曽不見有自類相続倶時而起。故知業心非一相続。

Ⅲ－２　第二理証批判その二[113]への応答（630a11~631a3）

NA 630a11~27：経主此中又作是難。若執実有過去未来則一切時果体常有。業於彼果有何功能。此難至時当如理釈。且汝業果感赴不成。然応去来定是実有。説有相故猶如現在。如契経説。過去未来色尚無常何況現在。無常即是有為相故。現有彼相実有極成。若執去来非実有者。

---

[111] 626b20~627a10 にも第二理証批判その一への応答が行われるが、省略する。
[112] 本書（上巻）第１章のⅤ－４－１参照。なお、衆賢の応答は第二理証批判に対するもののみである。第一理証批判は『倶舎論』でも第二教証批判に含まれるので記述はないように、『順正理論』でも特に記述はない。
[113] 本書（上巻）第１章のⅤ－４－２参照。

応非如現在説有有為相。非畢竟無空花馬角。亦容可説彼有無常。故知去来定是実有。

謂摽曽当説有相者此亦非理。言無別故非契経説。過去未来色曽無常当無常故。由此彼救但率己情。又彼所言曽無常等。但方便説現在無常。謂説曽当現無常故。若爾已説現在無常。不応復言何況現在。或応唯説現在無常。去来無常。由此已了。即現已滅未生位故。若一切時体恒有者。則無常性不応得成。弁世別中当如理釈。

Ⅲ－２－１　第二理証批判その二への応答（１）(634a23~b9) [114]

NA 634a23~29：経主此中復作是説。若執実有過去未来。則一切時果体常有。業於彼果有何功能。此亦不然体雖恒有。而於位別有功能故。謂業能令果起。殊勝引果作用是業功能。作用已生名現在位。故於位別業有功能。若業能令無転成有。招馬果業何不為因。能令本無馬角成有。

Ⅲ－２－２　第二理証批判その二への応答（２）（634a4~23）

NA 634a4~11：経主於此復作是言。又応顕成雨衆外道所当邪論。彼作是説。有必常有無必常無。無必不生有必不滅。此亦非処置貶斥言。已滅未生約異門説。倶許通有及非有故。謂去来世色等諸法。有有生滅所知法性。及有前世倶行果性。而無現在能引果性。有引果用名為現在。過去未来無如是性。此豈同彼雨衆所説。

Ⅳ　「世親による有部の四論師説紹介」への応答（631a9~c1）

NA 631a9~13：如是所許一切有宗。自古師承差別有幾。誰所立世最善可。頌曰

此中有四種　類相位待異　第三約作用　立世最為善＜AK V 26＞

---

[114] このⅢ－2－2 とⅢ－2－3 の順序は『倶舎論』の有部批判の順序に合わせた。つまり、『順正理論』では、Ⅲ－2－3 が先でⅢ－2－2 が後に論じられている。

NA 631b5~15：此四種説一切有中伝説。最初執法転変故応置在数論朋中。今謂不然。非彼尊者説有為法其体是常。歴三世時法隠法顕。但説諸法行於世時。体相雖同而性類異。此与尊者世友分同。何容判同数論外道。第二第四立世相雑。故此四中第三最善。以約作用位有差別。由位不同立世有異。如我所弁実有去来。不違法性聖教所許。若撥去来便違法性。毀謗聖教有多過失。由此応知尊者世友。所立実有過去未来。符理順経無能傾動。

V　作用説批判への応答（631c1~634a3）

V－1　作用説批判その一への応答（631c1~17）

NA631c1~17：且彼経主作是難言。若約作用立三世別。彼同分摂眼等所根。現在前時有何作用。若謂彼能取果与果。是則過去同類因等。既能与果応有作用。有半作用世相応雑。此難都由不了法性。

諸法勢力総有二種。一名作用二謂功能。引果功能名為作用。非唯作用総摂功能。亦有功能異於作用。且闇中眼見色功能為闇所違非違作用。謂有闇障違見功能。故眼闇中不能見色。引果作用非闇所違。故眼闇中亦能引果。無現在位作用有欠。現在唯依作用立故。諸作用滅不至無為。於余性生能為因性。此非作用但是功能。唯現在時能引果故。無為不能引自果故。唯引自果名作用故。由此経主所挙釈中、与果功能亦是作用。良由未善対法所宗。以過去因雖能与果無作用故世相無雑。

V－2　作用説批判その二への応答（631c17~ 632b24）

NA 631c17~28：然彼経主於此義中。迷執情深復広興難。謂広論者不能善通。矯為我宗作理窮釈。頌曰

何礙用云何　無異世便壊　有誰未生滅　此法性甚深＜AK27＞

論曰。彼言若法自体恒有。応一切時能起作用。以何礙力令此法体。所起作用時有時無。此難意言。諸法体相既恒無別。以何礙力非一切時唯一性類。此難非理体相無別。於性類一非証因故。謂不可以体相無別。於性類一為能

証因。現見世間体相無別。性類有別。如前已弁。謂地界等受等眼等。

NA 632b13~18：又我未了具寿所言。意欲取何名為作用。而今徴詰過去未来何礙令其作用非有。即未来法衆縁合時、起勝功能名為作用。此有作用名為現在。此作用息名為過去。非彼法体前後有殊。如何難言由何礙力。令去来世作用非有。

NA632b18~24：此義意言即未来法、衆縁合位有作用起。作用起已不名未来、此於爾時名已来故。作用息位不名現在、此於爾時已過去故。若作用猶在未得過去名。此法爾時名現在故。由此約作用弁三世差別。故彼設難由未了宗。如是我宗善安立已彼猶不了。

V－3　作用説批判その三への応答（632b24~633a16）

NA 632b24~c4：又責作用云何得説為去来今。此難意言法由作用。可得建立為去来今。作用由誰有三世別。豈可説此復有作用。若此作用非去来今。而復説言作用是有則無為故応常非無。故不応言作用已滅。及此未有法名去来。

対法諸師豈亦曾有成立作用為去来耶、而汝今時責非無理。即未来法作用已生名為現在。即現在法作用已息名為過去。於中彼難豈理相応。非我説去来亦有作用。如何責作用得有去来。

若説去来無有作用。応説作用本無今有有已還無。如仁所言我決定説。諸法作用本無今有有已還無。作用唯於現在有故。

NA 632c4~25：若爾作用是法差別。応説与法為異不異。若異応言別有自体。本無今有有已還無。諸行亦応同此作用。若言不異応説如何。非異法体而有差別。又寧作用本無今有有已還無。

非彼法体我許作用。是法差別而不可言与法体異。如何不異而有差別。

如何汝宗於善心内。有不善等別類諸法。所引差別種子功能。非異善心而有差別。又何種子非同品類。

又彼上座即苦受体。如何説有摂益差別。又如諸受領納相同。於中非無楽等差別。

又如汝等於相続住。雖前後念法相不殊。外縁亦同而前後異。若不爾者異

相応無。

如火等縁所合之物。雖前後念麄住相同。而諸刹那非無細異。我宗亦爾法体雖住而遇別縁。或法爾力於法体上。差別用起本無今有有已還無。法体如前自相恒住。此於理教有何相違。

前已弁成体相無異。諸法性類非無差別。体相性類非異非一。故有為法自相恒存。而勝功能有起有息。

NA632c25~633a16：若謂我許法相続時。刹那刹那自相差別。本無今有有已還無。汝許有為自相恒住。唯有差別本無今有有已還無。如何為喩。若我亦許自相本無。或汝亦言自相本有義則是一。豈応為喩。喩[633a]謂彼此分異分同。今於此中所引喩者。謂法相続自相雖同。而於其中非無差別。自相差別体無有異。

且挙自相相続恒存。不論法体住与不在。其中差別待縁而有。故非恒時許有差別。汝雖許法本無而生。不許念念有別相起。如何不応為同法喩。然汝許法前後刹那自相雖同而有差別。我亦許法前後位中。自相雖同而有差別。故為同喩其理善成。

由此已成作用与体。雖無有異而此作用待縁而生。非法自体待縁生故。本無今有有已還無。亦善釈通契経所說。本無今有亦善符順。有去来経亦善遣除応常住難。以有為法体雖恒存。而位差別有変異故。此位差別従従縁而生。一刹那後必無有住。由此法体亦此無常。以与差別体無異故。要於有法変異可成。非於無中可有変異。如是所立世義善成。

Ｖ－４　作用と存在要素との関係（633a16~634a3）

Ｖ－４－１　三時は成立する（633a16~633b7）

NA 633a16~24：経主於中復作是説。若爾所立世義便壊謂若作用即是法体。体既恒有用亦応然。何得有時名為過未。故彼所立世義不成。

此与我宗不相関預。謂我不說作用即体。如何令用与体俱恒。又我不言用所附体。一切時有即名過未。如何所立世義不成。汝說云何如我宗說。

諸有為法差別作用。未已生位名為未来。此纔已生名為現在。此若已息名為過去。

NA 633a24~b2：差別作用与所附体、不可説異。如法相続。如有為法刹那刹那無間而生名為相続、此非異法、無別体故。亦非即法、勿一刹那有相続故。不可説無、見於相続有所作故。如是現在差別作用非異於法、無別体故。亦非即法、有有体時作用無故。不可説無、作用起已能引果故。

NA 633b2~7：依如是義故。有頌曰「相続無異体、許別有所作、作用理亦然、故世義成立」。因果相続和合相応。心浄性等皆可為喩。是故過去現在未来。体相雖同性類各別。由是所立三世義成。

Ｖ－４－２　「三世実有かつ無常」は合理（633b7~634a3）

NA 633b7~13：経主此中復作是説。彼復応説若如現在法体実有去来亦然。誰未已生誰復已滅。謂有為法体実恒有。如何可得成未已生已滅。先何所欠彼未有故名未已生。後復欠何彼已無故名為已滅。故不許法本無今有有已還無。則三世義。応一切種皆不成立。　～633b13~25 省略～

NA 633b25~29：又未審知汝如何解我現在

-。言如現在法体実有。去来亦然。然我宗言諸有為法。能引果位名為現在。此引果位先無後無。前已約斯立三世異。寧言過未如現実有。

NA 633b29~633c5：又略説者如諸有為。実体雖同而功能別。如是三世実体雖同。於中非無作用差別。以有性類有無量種。故於我宗不可為難。依如是義故有頌言

如色等皆苦　許多苦性異　三世有亦然　未生有差別

NA 633c6~14：是故現在過去未来。三種有性條然差別。寧如現在去来亦然依有可言有未生滅。約所無故未生滅成。謂於有中先欠作用。彼未有故名未已生。有法後時復欠作用。彼已無故名為已滅。故唯有中有未生滅。由斯建立三世理成。無中如何可立三世。謂若過未其体都無。誰未已生誰復已滅。故依彼立三世不成。又無不応名言依故。経説三世皆是言依。故知去来亦実有体。

NA 633c14~18：彼又軽調対法者曰。許体恒有説性有説性非常。如是義言所未曾有。依如是義故有頌言

許法体恒有　而説性非常　性体復無別　此真自在作

NA 633c19~22：彼於非処為軽調言。以仏世尊亦作是説。如来出世若不出世。如是縁起法性常住。而仏復説縁起無常。豈仏世尊亦可軽調。許法常住復説無常。

NA 633c22~27：如是義言所未曾有。若拠別義説常無常。是故不応軽調仏者。豈不於此例亦応然。法体恒存法性変異。謂有為法行於世時。不捨自体随縁起用。従此無間所起用息。由比故説法体恒有。而非是常住変異故。如何譏是自在所為。

NA 633c27~634a1：対法諸師容作是調。許有三世撥無去来。如是義言所未曾有。雖言過未有拠曽当。而但異門説現在有非関過未如先已説。

NA 634a1~3：依如是義故有頌曰

雖許有三世　撥已滅未生　有更無第三　豈非天幻惑

VI　結び（634b9~636b16）

又若去来非実有者。能繋所繋如何得成。経主於此作是釈言。彼所生因随眠有故。説有去来能繋煩悩。縁彼煩悩随眠有故。説有去来所繋縛事。此釈意言。過去煩悩所生随眠現在有故説有過去。能繋煩悩未来煩悩。所因随眠現在有故。説有未来能繋煩悩。縁過未事煩悩随眠。現在有故説有去来。所繋縛事。如是一切皆無義言。以相続中過去随眠。所生現在煩悩随眠。理実都無如前已弁。如何由彼可得説言成就過去能繋煩悩。設許現在有彼随眠。寧由有法説無成就。以有与無不相続故。

又若有果説成就因。異熟果生因応成就然汝不許。以汝宗言。諸異熟因所因能与。諸異熟果現在功能。異熟成時已滅無故。若無用故不成就者。彼亦応爾如何成就。不応過去煩悩已無。可言今時彼猶有用。今有用者唯是随眠。過去煩悩成何所用。設許有現未来煩悩所因随眠。亦不応説成就未来能繋煩悩。勿因此有非愛過故。謂若有因説成果者。諸有已断善根有情。許有能生善根因故。亦応説彼成就善根。既彼善根亦成亦断。応定説彼是何有情。為断善根為不断者。　～634c3~636b16 略～

第 10 章　TA [S]『倶舎論釈真実義』[1]（安慧）

梵文写本 C22b9~26a11 [2]

構成・和訳

（1）構成（『倶舎論』に同じ）

I	序
II	三世実有説
II – 1	第一教証
II – 2	第二教証
II – 3	第一理証
II – 4	第二理証
II – 5	説一切有部と呼ばれる理由
III – 1	四大論師の異説
III – 1 – 1	第一説［ダルマトラータ（法救）説］
III – 1 – 2	第二説［ゴーシャカ（妙音）説］
III – 1 – 3	第三説［ヴァスミトラ（世友）説］
III – 1 – 4	第四説［ブッダデーヴァ（覚天）説］
III – 2	四異説中の第三説が有部の正統説
III – 2 – 1	第一説批判
III – 2 – 2	第二説批判
III – 2 – 3	第四説批判
III – 2 – 4	第三説が定説
III – 2 – 5	三世の違いは作用によって決定される
IV	作用説批判
IV – 1	その一

---

[1] 以下、『真実義』と略称する。

[2] 写本の読取りについては、仏教大学の松田和信氏に大変お世話になった。ここに心より深く謝意を表す。院生の田中裕生・吹田隆徳の両氏のご協力にも大変感謝していることを記しておきたい。

（2）和訳

Ⅰ　序

実体としてある［のか］[3] とは、［過去・未来のものは］現在のものと同様に自体をもって［即ち］本性[4] をもって存在する［のか］ということである。**あるいは**［実体として存在し］**ないのか**[5] とは、現在のもののように自体をもって存在しないのかということである。ではどうなのか。自体がまだ得られていないものが未来のものであり、自体が既に消滅したものが過去のものである。

すべての時間に存在するから[6] とは、現在のものと同様に過去・未来のものも自体をもって存在するから、［すべての存在は］恒常であるということになってしまう。

［またもし自体をもって存在しないなら］**どうしてそれに対して**[7] とは、どうして過去・未来の実体[8] に対してということである。**あるいはそれと**とは、過去・未来の煩悩と、である。**結びついたり離れたりするのか**とは、存在しない［煩悩］と存在しない［実体］に対して結びついたり離れたりすることは決してありえないのである。［存在しない煩悩と実体は］両者とも何ものでもないからである。

因果的存在（=有為）**という特徴と結びつくから**[9] とは、［生住異滅という］因果的存在の諸々の特徴は、諸々の因果的存在である存在要素が時間を移行するために起こるものであり、諸々の時間に起こる［存在要素］が恒常であるということは不合理であると［毘婆沙師（＝有部）によって］

---

[3] AKBh 295,2~3: kiṃ punar idam atītānāgatam dravyato[3] 'sty atha na.

[4] 原則として、svabhāva を「本体」、svarūpa を「自体」、svalakṣaṇa を「本性」と訳すが、文脈によっては三語とも「本性」と訳すこともある。

[5] AKBh 295, 3: atha na.

[6] AKBh 295,3: sarvakālāstitvāt.

[7] AKBh 295,3~4: kathaṃ tatra tena vā saṃyukto bhavati visaṃyukto vā

[8] 以下、dravya は「実体」と訳す。それは dharma「存在要素」とほぼ同義である。”dravyato ‘sti”は「実体として存在する」または「実在する」と訳す。

[9] AKBh 295,5: : saṃskṛtalakṣaṇayogāt.

主張される。

II　三世実有説

しかし、明らかに［三世実有が］**主張される**[10]とは、［過去・未来のものも］現在のものと同様に自体をもって存在することが［主張されるということである[11]］。

II－1　第一教証

どうして[12]彼ら（毘婆沙師）によってそのように主張されるのか。経典と論理に依拠して［主張されるの］かというのが質問の意図である。

説かれているから[13]とは、まず経典が示される。なぜなら、「過去の物はある、未来の物はある」と明瞭に過去・未来のものが［実］在するということが説かれているからである。どうしてこの現在のもの[14]は言及されていないのか。「比丘らよ、もし現在の物がなかったなら教えを聞いた聖弟子は現在の物を厭い、貪欲を離れ、その消滅のために修行することはないであろう」という点には、両者に論争はないからである。

II－2　第二教証

二に依拠して[15]と云々。しかし、こ［の経典］では暗示的に過去・未来の[実]在することが説かれているから、前のもの（＝第一教証）とは相違する[16]。なぜなら、こ［の経典］では六種の認識が拠り所（＝感官）と対

---

[10] AKBh 295, 4~5: pratijñāyate tu viṣadaṃ.
[11] 写本には不明な文字が 3 文字ほど続く。「という意味である」という語か？
[12] AKBh 295, 5: kiṃ kāraṇam.
[13] AK V 25a$_2$: uktatvāt.
[14] 写本には「現在のもの」という語は見えない。
[15] AKBh 295, 14: dvayaṃ pratītya.
[16] ≒SA 469, 12~13: pūrvaṃ kaṇṭhata uktam iti pradarśitam. idānīm arthato na kaṇṭhata iti viśeṣaḥ.

象とによって決定されることが説かれている[17]からである。［即ち］「眼と色形ないし意と観念とに依拠して」［と説かれている］ということである。また、対象がなくても生じると考えられるような第七の認識はないのである[18]。
あるいは、もし［二に依ってという］限定も語られず、対象がなくとも認識は生じると想定されるなら、盲人にとって拠り所（＝感官）がなくとも認識が生じるということがどうして想定されないであろうか。［健常者と盲人との認識の］相違の原因がないからである。

Ⅱ－３　第一理証

また、非存在は六種の対象に含まれないから、非存在を対象とする認識は存在しない。**従って、認識は［過去・未来のものがないなら］対象が存在しないから認識そのものも存在しないということになる**[19]、という。実に、認識とは実体について知ることを本性とするが、認識の対象が存在しないときにはこ［の認識］によって何も知られないから、無認識こそが起こることになる[20]。独自相も一般相も起こることがないとき、それが知覚されたり思惟されたりすることがあろうか[21]。

Ⅱ－４　第二理証

結果が生じるとき［異熟因は現在には］**ないからである**[22]と云々。善・悪の行為は［結果が生じるまで］長く消滅しているから、消滅したものは存在しないというなら、その場合原因がないから異熟果は生じないことに

---

[17] AKBh 11, 26~: evam āśrayāśritālambanaṣaṭkavyavasthānād aṣṭādaśadhātavo bhavantîti. 櫻部 1975:169 参照。
[18] この一文は蔵訳にはない。
[19] AKBh 295, 19: tato vijñānam eva na syād ālambanābhāvāt.
[20] =TSP 616, 5~6 ; =LA 141b6.
[21] この文は SA, TSP になし。=LA 141b7.
[22] AKBh 295, 21

なろう。実に、原因のないものが生じることは不合理である。過大適用の過失となるからである。

Ⅱ－５　説一切有部と呼ばれる理由

また、［説一切有部のあるところ］**必ず**［この三世実有が認められると］**伝説される**[23]と云々。説一切有部という語は［「一切有を説く」という］行為を根拠とするからである。それ故にこそ、**それがあると説くから説一切有部である**と［認められるのである］[24]。［過去・現在・未来の］三時の意味で「一切」という語が述べられているからである。行為だけは三時に存在すると［説くのは］分別説部である[25]。他方、経量部は現在のものだけ［が存在すると］説く。

Ⅲ－１　四大論師の異説

Ⅲ－１－１　第一説［法救（ダルマトラータ）説］

［存在要素は三時を行くとき］**様態の違いがある**とは、「未来」等の様態に違いがあるということである。即ち、［存在要素は］「未来」の様態を捨てて「現在」の様態を［得］、現在の様態を捨てて「過去」の様態を得る［ということである］。

実体の違いはないとは、物等の本性の違いはないということである。様態は［三］時を行くとき［各存在要素の］本性を逸脱しないからである。また、さもなければ未来のもの・現在のもの・過去のものは各々別々のものであることになってしまう［からである］[26]。

---

[23] AKBh 296, 1~2.

[24] AK V 25cd$_1$.

[25] 蔵訳は「結果が生じていない［行為］は存在すると［説くの］は分別説部である」となっている。また、AKBh296,4~6 の説明では「結果を与えていない行為と現在の行為は存在するが、結果を与えた行為と未来の行為は存在しない」とあり、梵文は舌足らずの感もある。

[26] cf. TSP 614, 12~13.

ところで、この未来等の様態とは何か。未来のもの・現在のもの・過去のものの認識や表現が生じるような特殊な属性である。**例えば金の器**［云々］と。ここでは金と牛乳の二つの喩例が［挙げられている］。両方とも同様に色［等］の集合を本性としている[27]。その［二例の］うち［金に関しては］**腕環・腕輪**等の名称の根拠である形状なるものに[28]違いがあるが、色の違いはない。同様に［牛乳に関しては］、**牛乳・ヨーグルト**・バターミルク等[29]の名称の根拠である**味・活力・熟成度**・効力に違いがあるが、色の違いはないということである[30]。

Ⅲ－１－２　第二説［妙音（ゴーシャカ）説］

特徴の違いによるとする［妙音の］論説は、特徴の生起を得ることに拠るものである。

従って彼は、**例えば男が**と「言う」。なぜなら、本性として異なった［男］には貪の保持・不保持による違いがあるからである[31]。

もし未来のものが過去・現在の［特徴］と離れているなら、未来のものは現在のものや過去のものになることはない。またもし過去のものが未来・現在の［特徴］と離れるなら、過去のものは未来・現在のものになることはない。同様に、もし現在のものが過去・未来の［特徴］と離れるなら未来のものが現在のものになり、現在のものが過去のものになるということはないであろう[32]。

---

[27] 蔵訳は"kha dog la sogs pa tshogs pa'i bdag nyid yin la"（＝色等の集合を本性としている）

[28] 「形状という属性」の部分に相当する蔵訳は"yon tan dang dbyibs kyi bdag nyid tsam kho na zhig"（属性と形態を本性とするものだけ）

[29] cf. 五味：乳(kṣīra)・酪(dadhi)・生酥(takra)・熟酥(sarpis)・醍醐(maṇḍa)

[30] cf. SA 469, 20~25. 本書第２章（秋本 1991a: 85）参照。 TSP 614, 8~14 は「金」の例のみで、「牛乳」の例はない。また、「属性 （guṇa）」のみであって「形態（dbyibs）」の語はない。

[31] 男の本性に違いが起これば離貪も起こるが、本性に違いが起こらないときは離貪はないということであろう。貪が現に起こっていなくても貪の「得」(prāpti)はあるから、本性の違いはないということになろう。

[32] 本段落に相当する蔵訳は混乱がある。本書第 3 章の 註 22 参照。

Ⅲ－１－３　第三説［世友（ヴァスミトラ）説］

それぞれの位相に達してと。未来の位相にあるものは未来のものと呼ばれるが、現在のものとも過去のものとも［呼ばれ］ない。現在のもの・過去のものについても同様に語られるべきである。

実体の違いによるのではない［**から**］とは、実体は三時のどこにあっても区別されないから、ということである。実に、彼の論説は位相に拠るものである。これ故にこそ、**例えば一つの計算玉のように**と［言われる］。［計算玉とは］土の玉である。**一の位に**とは一の場に、**百の位に**とは百の場に、である[33]。それ（＝計算玉）に本性の違いが生じるのではなく、特定の場と結びつくことから、数を示す［それぞれ］別の名称が生じるのである。

Ⅲ－１－４　第四説［覚天（ブッダデーヴァ）説］

前後から見て[34]**それぞれと呼ばれる**が、これ（＝存在要素）に本性の違いがあるのではない［即ち］実体の違いがあるのではない。前［即ち］過去・現在から見て未来のものと呼ばれれ、後［即ち］現在・未来から見て過去のものと呼ばれれ、前［即ち］過去、後［即ち］未来から見て現在のものと呼ばれる[35]。実に、彼の論説は前後に拠るものである。なぜなら、前のもののみがあって後のものがないものが未来のものであり、前後のあるものが現在のものであり、後のものがあって前のものがないものが過去のものであるからである。他の人々は「ここでは時間だけの前後が意図さ

---

[33] 「千の位」については脱落か？ 蔵訳には脱落はない。

[34] 蔵訳には、本項（III-1-4）冒頭に”gzhan dang gzhan du ‘gyur ba ni zhes bya ba la sogs pa la |”とある。梵文に還元すれば”anyathānyathika ityādi”等となろう。もしそうなら、TA[S]とは合致しない。

[35] 蔵訳は次の通り：「過去または現在から見て、後［即ち］未来、現在または未来から見て、前［即ち］過去、前または後［即ち］過去または未来から見て現在と［呼ばれるのである］」

れているのではない」と［言う］[36]。

例えば、一人女が母と呼ばれたり娘と［呼ばれる］ようにと。前後に拠るのであって、実体の違いに拠るのではない。

Ⅲ－２　四異説中の第三説が有部の正統説

Ⅲ－２－１　第一説批判

転変を説くものであるからと。サーンキヤ派にあっては[37]、ミルクという属性を捨ててヨーグルトという属性をもつものとしての確立があり、ヨーグルトという属性を捨ててバターミルクという属性をもつものとして［の確立］がある。それと同様に、こ［の法救説］にあっても、実体［としての存在要素］は未来の様態を捨てて現在の様態を得、現在の様態を捨てて過去の様態を得るが、未来等の様態は実体と別のものではないということである。**サーンキヤ派の主張に含められるべきである**とは、それ（＝サーンキヤ派の主張）の否定はこれ（＝法救説）の［否定で］もあるということを示している。

＜衆賢＞[38]「私にはそれは考えられない」と衆賢師は［言う］。どうしてか。「［ダルマトラータによって］類似性の連続を意図してそのように説かれたのであって、存続する実体の或る属性が生滅して別の属性が生起する［と説かれた］のではない。従って、これはヴァスミトラの見解と全く同義である」と。

＜答論＞［それは］言葉だけで［内実はない］。大徳世友の主張に関しても、もし存在要素は前の位相を捨てて後の位相を得るのなら、これも転変説と異ならない。またもし前の位相を捨てずに［後の位相を得る］とし

---

[36] この一文は蔵訳にはない。

[37] 上巻 p.99, n.39: AKBh 159,18~：サーンキヤ派の転変とはどのようなものか。存続する実体の或る属性が消滅するとき、［その実体に］別の属性が生じる。

[38] NA 631b7~10 (6~11):（此四種説一切有中伝説。最初執法転変故応置在数論朋中。）今謂不然。非彼尊者説有為法其体是常。歴三世時法隠法顕。但説諸法行於世時。体相雖同而性類異。此与尊者世友分同。（何容判同数論外道。第二第四立世相雑。故此四中第三最善。）

ても、位相の混乱により三時の混乱［が起こること］になってしまう。

Ⅲ－２－２　第二説批判

また、もし三時を行くものはどれも滅しも生じもしないなら、前後の違いが起こらない［存在要素］にどのようにして過去・未来・現在であるとの確定があるのかが説かれるべきである。

すべて［の存在要素］**がすべての**［時間の］**特徴と結びつくから**と。「結びついている」と「離れてはいない」という言葉は同じ意味を示すから、すべて［の存在要素］がすべての特徴と結びつく［ということである］。

また、生起した［時間の特徴］と結びついたものは他の［時間の特徴］とも離れてはいないと［有部によって］言われるが、［「結びつく」と「離れてはいない」とに］もし同義性がないのなら、その場合には、どんな［存在要素］にも、［それとは］別ものであってそ［の時間］とは結びつき他の［二種の時間］と離れてはいないというようなどんな特徴も起こらないことになるであろう。

例えば男のと云々[39]。実に、［一人の］男が他者たる［女］に愛欲を現に起こしていることから［或る］女を愛していると言われるが、［他の女達を愛する可能性は］ただ備えているだけであるから［他の女達を］愛していないわけではない、ということである。しかし、［同一の］存在要素には、特徴が現に起こっていること、または、特徴を［もつ可能性を］ただ備えているだけであること—即ち、「得」があること—［の両面］はない。なぜなら［もし両面をもつというなら、そのときは各々］別［の存在要素］であることになるからである。よって、ここで、喩え（＝男）と喩えられているもの（＝存在要素）とにどんな同一性があろうか［、ない］。

Ⅲ－２－３／Ⅲ－２－４：欠落

---

[39] ここは AKBh も puruṣasya。

Ⅲ－２－５　作用による三世の確立

かの存在要素が［まだ］作用しないときと云々。ところで、作用とは眼等の五感官の見ること等［の機能］である。認識（=意）が知ることも［作用である］。色形等が相応する感官の対象であることも［作用である］。

Ⅳ　作用説批判

Ⅳ－１　作用説批判その一

もし過去のものも実在するならと云々[40]。もし現在のものと同様に過去・未来のものがそれ自体として存在するなら、現在のものとの違いは全くないから、これ（＝存在要素）が過去・未来のものであることこそが失われると理解される。

<有部>［過去・未来ものは］存在しながらも現在のものとの違い［があること］を示すために「［三時は作用によって確立されると］[41]説かれているではないか」云々と［有部は］言う。

<答論>**もしそうであるなら現在の**と云々[42]。実に、眼の見る作用はそ［の眼］の彼同分によってなされることはないから、現在の［眼］もそのときは未来のものであることになってしまう。従って、作用に基づく時間の確立は不合理である。以上が［世親の］問いの意図である。

<有部>**結果を与え取る［作用］がある**[43]ということを［有部は］示す。［それは即ち、］見ること等の作用によっては逸脱があるから時間の確立はないが、結果を与えることと取ることという作用によっては逸脱がないから［時間の確立はある］ということである。［眼と］倶生する諸々の存

---

[40] AKBh 297, 13~14:「もし過去のものも未来のものも実在するなら、なぜ過去のものまたは未来のものと言われるのか。」

[41] この［　］内（=AKBh 297,14~15）の部分は蔵訳にあるが、TA[S]にはない。

[42] AKBh 297,15:「もしそうであるなら、現在の彼同分の眼の作用とは何か。」

[43] AKBh 297,16: phaladānapratigrahaṇam.

在要素はそれ（＝眼）の士用果であり、直後に生じる眼という感官は士用果または等流果である。従って、結果を与え取る［眼］は現在のものであると言われる。

＜答論＞［それなら、過去の］**同類因等と**［世親は言う］。［過去の］同類因・遍行因・異熟因等は、**結果を与えるから、作用があることになってしまう**。［即ち、］もし各々に作用が認められるなら、そのために過去のものさえも現在のものであることになってしまう。**あるいは半分の作用**と。もし結果を与え取ることのすべてが作用であると認められるとしても、半分現在であるということになってしまう。

＜衆賢＞[44]衆賢師は［次のように］言う。諸存在の作用とは結果を引く力であって結果を与えることではないから、［作用の］特徴の混乱はない。作用だけが力なのではなくて、それ以外の力もある。そのように、暗闇では眼の見る力に対する妨げがあるが、作用［という力］には［妨げは］ない。また、消滅して生じてこない因果的存在要素がもつ特殊な効力は他の存在が生起する根拠となるものであるが、このような力は［与果であって］作用ではない。現在の位相においてのみ［結果が］引かれるからであり、因果的存在でないもの（＝無為）が結果を引くことはないからであり、結果を引くことが作用であるからである。従って、結果を与える［力］は作用ではない、と。

Ⅳ－２　作用説批判その二

ところで、作用という名の力と諸存在がもつそれ以外の［力］[45]とが前に無くて今存在し有り終って消滅するのか、あるいは、実在（＝存在要素）がそもそも無常であるのか。だからどうなのか。もし前に無くて今有り有り終って消滅するのは実在とは別でない［力］であるなら、それ（＝力）が生起し消滅するときには実在もまた生起し消滅することが認められるべきである。なぜなら、同一のもの［の一方が］生じ［他方は］生じないと

---

[44] NA 631c5~17. TSP 617, 19~23 は NA の内容の要約。
[45] それ以外の力とは与果等を意味するのであろう。

いうこと、あるいは、［一方が］消滅し［他方が］消滅しないということは不合理であるからである。また、以前に力をもつ［実在］が以後に［も］力を［もつと］想定されるとき、［三時のものの］全部が全部、力をもつことになろう。［力の生滅を］決定する原因がないからである。

また、力をもたないもの（＝過去・未来のもの）と力をもつもの（＝現在のもの）とが別のものではないということは認められない。過去・未来時には［力が］存在しないからである。同様に、力だけが過去・未来のもの（＝過去・未来時には本性を欠くもの）であって実在はそうではないということになる。なぜなら［実在は択滅・非択滅の二］滅と同様に［三時において］変化しないからである。また、力は［実在とは］別のものであるから［力には他に］原因がある。よって、そ［の原因である力］にもまた別の力が認められるべきであるから、無限遡及の過失に陥る。

また、もし［力が］実在と同様に恒常であるなら、作用もまた実在と同様に恒常であるから、それ（＝作用）に基づく時間の確立はありえない。［三時に］特徴（≒本性）の異ならない存在要素は常に同種のものであり[46]、［そのような存在要素が］常に作用をすることに対する妨げは起こり得ないと考えて、［世親師は］「**次のことも言わねばならない。まさにその本体をもって**」云々[47]と問うたのである。

＜衆賢＞[48]［これに対して］衆賢師は「特徴（=本性）の異ならない地等や眼等も種類を異にする[49]ことが見られるから、このこと（＝存在要素

[46] ここでは「特徴 lakṣaṇa」は「本性 svalakṣaṇa」とほぼ同義であろう。「種類 prakāra」は作用も含めた実体の在り方。特徴（本性）が同一のものは種類も同一でなければならないとする。つまり、三時に実在する実体にとっては、作用も三時に実在するか、作用が現在だけにあるなら実体もまた現在だけにあるということである。

[47] AKBh 297,20~: 「次のことも言わねばならない。まさにその本性をもって存在する存在要素が常に作用することに対して、**どんな妨げがあるのか**（AK V $27a_2$）」

[48] NA 625a19~b2 (631c27~28).

[49] 「地等や眼等」とは、四大（地水火風）や四大所造（四大から成る五根・五境・無表色）を意味すると考えられる。衆賢によれば、「地等や眼等」は四大や四大所造としてはその特徴に違いはないのに対して四大や四大所造の各々は種類が異なる。それと同様に、存在要素も三時において特徴（＝本性）に違いはないのに対して種類（未作用・有作用・作用滅）に違いがあるということであろう。

が特徴も種類も同一であること）は決してないのである」と言う。

＜答論＞[50]これに対して、実在としての相違はないから種類の相違もないと答えられる。その場合、実在として相互に異ならない地等［同士］にはどんな関係があるのか［、どんな関係もないのである］。なぜなら、特徴（=本性）の異ならない地等には種類の相違も見られないからである。

［また、］**諸条件が揃わないと言うなら**とは、過去・未来時には諸条件が揃わないことが作用することの妨げになるから、あるときは作用しあるときは作用しないのである［と言うなら、である］。**そうではない、**［諸条件も］**常に存在することが認められているからである**とは、諸条件は条件をもつもの（＝存在要素）と同様に常に［その存在が有部によれば］認められるからである［ということである］。［よって、］現に存在しているそれら［諸条件］が揃わないと言うことはできないのである。

＜衆賢＞[51]さらにまた［衆賢師は言う］、「彼の長老（＝世親）の言われた意図を我々は理解できない。［即ち］この作用は現在のどの［存在要素］にあるものだと、彼によって把握されているのか。なぜなら、未来のもの・過去のものにどうしてそれ（＝作用）はないのかと［世親師は］考え［て詰問す］るからである。かの未来の存在要素が特殊な存在性[52]によってその特殊性に達したとき、「現在のもの」と言われる」［と］。

＜答論＞[53]それはおかしい。本性にはこのような特殊性を欠くからである。そ［のように特殊性を欠くもの］は過去のものであると言われる［と言うなら］、それもおかしい。［そもそも過去のものは］本性を欠くからである。

因みに、有部では四大は 11 種の色法のうちの触に含まれ、四大所造は五根・四境・無表色・四大以外の触である（櫻部 1969 ; cf. AK I 12ab）。

[50] この答論は、直前の衆賢の議論における「地等・眼等」の喩えは存在要素と作用との関係の喩えにはなっていないということであろう。なお、梵文と当該の蔵訳とは一致していないように思われる。

[51] NA 632b13~18.

[52] 「特殊な存在性」とは作用を伴う在り方ということであろう。

[53] この段落の最初の一文は、書き損じで直後に書き直したと思われるので、削除すべきであろう。

＜衆賢＞[54]［衆賢師は言う、］「実際には、その未来の存在要素は作用を始めるが、作用を始めた［存在要素］はその働きを始めたから［すでに］未来のものではなく［現在のものであり］、それ（＝作用）が止まるから過去のものであると言われる。これ故に、そのようにして作用による時間の確立があると言われるのである。従って、こ［の作用］は未知の優れた[55]ものであって、常に作用することに対する妨げがないわけではない[56]」と。

＜答論＞これについては経主（＝世親）の意図がよく知られるべきである。［有部は］結果を引く［存在要素］は現在のものであり、そ［の現在のもの］が結果を引くことが作用である［と言う］。今、そ［の現在のもの］に前後との違いがないから、過去と未来のものにもそれ（＝作用）があることになってしまうと［世親師によって］言われる。［有部の］長老達[57]には、存在 (**bhāva**) は知られないのである。

特殊性をもつものとは何か。現在のものが特殊性をもつものと言われる。そ［の現在のもの］はそれ（＝特殊性）とは別の本性を捨てて生じるのか、捨てずに生じるのか。

もし［本性を］捨てて生じるなら、未来のものとは全く別のものが生じることになってしまう[58]。そして、未来のものは生じることなくそのまま消滅する。なぜなら、存在は本性なしにはありえない[59]からである。

［他方、本性を］捨てずに［生じる］なら、その場合でも存在の本性とは別に特殊性が［生じる］ということになってしまう[60]。三時において本性を逸脱しないものは、諸存在の本性を捨てないから、また、［諸存在は］別々のものであるから、他の存在と同様に、［因縁によって］随時に起こるということがなくなってしまう。従って、三時［の区別］は存在し

[54] NA 632b18~24.
[55] 「別の未知のもの」に相当する梵語にも見える。
[56] 「従って」以下のこの一文は NA にはない。TA[T]は誤訳である。
[57] 衆賢が「［世親］長老の意図がわからない」との言を受けたものであろう。
[58] 蔵訳：「全く別のものが未来から生じることになってしまう。」
[59] 写本の文字は読めないので、文脈から「ありえない」と訳しておく。
[60] 本性が三時にあるということは全く同一のものであって、他の特性が生じることはないという前提での議論である。

なくなる。過去のものについても同様に説かれるべきである。

［しかし、有部は］「［存在は］随時に起こるものとして一切有（＝三世実有）を説かない」ということがない。また、もし［三時における各々の］存在性には違いがないから特殊性が生じてもなお同一のものだと説かれるのなら、諸存在はすべて同一のものであるという過失に陥る。［諸存在に］特殊性があっても存在性に違いはないからである。

IV – 3　作用説批判その三

そんな作用が過去と云々。以下のことが［世親師によって］説かれている。［即ち］もし作用は作用なくして未来等であるということが認められるなら、その場合、作用によって［三］時が確立されると言うべきではない。なぜなら［作用だけが他の諸存在を］逸脱するからである。また、作用が未来等であることは［それ］自体が存在することに拠って確立されるように、諸存在が未来等であることも［作用と］全く同様に［それ自体で確立されることに］なるであろう。［その場合、］作用を想定することに何の意味があろうか。また、もし［作用だけが］逸脱するという誤りは決してあってはならないから作用にもまた別の作用が認められるとするなら、その場合には無限遡及の過失に陥ることになる。即ち、それ（＝作用）もまた過去・未来・現在のものということになるから、そ［の作用］にもまた別の作用があるべきだということになる。［さらに］そ［の別の作用］にもまた別の［作用があるべきだ］ということになる。

＜衆賢＞[61]衆賢師は言う、「我々は過去・未来の作用を説かないが、［作用によって］特殊性が生じたとき未来の存在要素は現在のものとなり、特殊性の消えたものが過去のものであると［説くのである］」と。

＜答論＞特殊性には未生・現生・已生の位相の違いを認めるのであるから、どうして過去・未来・現在の［三時の］作用は説かれないのか。従って、党派的偏向の暗闇とでも言っておくのが適切である。

---

[61] NA 632b24~c4.

これ（＝有部の見解）に対する［世親の］答えは「［またもし］**これ**（=作用）**が過去のもので**［も未来のものでも現在のものでも］**ないなら**」云々である。**まだ作用しないとき**［未来である等と］**言うべきではない**［云々］とは、［作用は過去でも未来でも現在でもないなら］作用は因果的存在ではないから、常にそれ（＝作用）は働かない。また、それ故にすべての存在は未来のもの［のまま］であるということになってしまう[62]。

IV－4　作用と存在要素とは別なものではない

IV－4－1　三時は成立しない

＜有部＞**そのような誤りがあろう**[63]［とは］、作用にも作用があることになる誤りと因果的存在ではない［という誤りがあろう］、ということである。**もし作用が存在要素とは別なものであるなら**［**そのような誤りがあろう**］[64]とは、［作用は］存在要素とは別のものではないから、存在要素と全く同様に作用が因果的存在でないということはない、ということである。また、存在要素と全く同様にこ［の作用］にもまた別の作用があるという［無限遡及の過失］はない、ということである[65]。

＜答論＞［それなら、］**まさにそれ**（＝存在要素）**は時間と結びつかない**[66]と。なぜなら、**まさにそれは**[67]それ自身の時間を確立する原因ではありえないからである。これと同じことを説明して「**もし存在要素が作用にほかならないなら**」[68]云々と言う。

＜有部＞**これについて何が成立しないのか**[69]と。

---

[62] この一文に相当するTA[T]は、「［存在要素は］**まだ作用しないとき**［云々］とは、すべての時間にこれは作用しないから因果的存在でない（＝無為）ゆえに、すべての時間に存在することになる［ということである］。」である。

[63] AKBh 298,4: syād eṣa doṣo yadi dharmāt kāritram anyat syāt.

[64] 直前註参照。

[65] この部分のTS[T]：「また、存在要素と同様にそれ（作用）にもまた別の作用があるということはないから無限遡及の過失もない［ということである］。」

[66] AKBh298,6~7: evaṃ tarhi sa ev*âdhvāyoga*<AK V 27b$_1$>.

[67] 直前註参照(sa eva)。

[68] AKBh298,8: yadi dharma eva kāritram …

[69] AKBh 298,9: kim atra na sidhyati.

＜答論＞なぜなら、存在の本性が時間を確立する原因であるとは認められないからである。むしろ、＜まだ存在しない＞＜今存在する＞＜既に滅した＞という性状[70]が時間の確立の原因として認められる。

＜衆賢＞[71]衆賢師は、「存在要素とは別なものでなくとも、特定の原因によって引かれ特定の結果が生起する根拠となるような特殊なもの（＝種子）が汝によって認められるように、こ［の我々の説］でも存在要素とは別でなくとも作用[72]も［現在時の］限定者となる」と言う。

＜答論＞これは自説への愛着によって無いものを有ると考えて（=増益して）語られたものである。なぜなら、［三時に実在する］存在要素とは別でないようなどんな特殊な力もあるとは理解されないからである。あるいは、［種子は仮象的存在であるから、］それ（＝種子）に基づく結果の生起は仮象的存在であるからである。そして、このことは『倶舎論』第二章で詳しく説明されている[73]。

＜衆賢＞[74]しかし、彼（衆賢）は言う「作用は存在要素と別なものではない。［作用には］それ（=存在要素）とは別に本体はないからである。［また、作用は］存在要素そのものでもない。［存在要素の］本体は存在しても［作用は］存在しないときもあるからである。また、相違がないわけでもない[75]。作用は前に無いからである。［世親の説く］連続体と同様である。例えば、連続体とは存在要素が間断なく生起することであると言われるのと同様である。それは存在要素と別なものではない。それ（＝存

---

[70] 「本無今有、有已還無」とも表現される。

[71] NA 632c4~633a16 のうち、特に 632c13~14:「如何汝宗於善心内。有不善等別類諸法。所引差別種子功能。非異善心而有差別。」参照。TS 1803abc$_1$ & TSP 620,12~15 では、"sapratighādi-"に関する議論を持ち出しているが、その内容はむしろ NA 625a19~b2 と関連性があるようにも思われる。

[72] 蔵訳：「こ［の我々の説］においても別の属性である作用が限定者になるのである」('dir yang chos gzhan nyid bya ba'i khyad par du 'gyur ro zhes zer ro)。

[73] AKBh 63, 18~64, 9 (櫻部 1975: 304~306). 特に 64,3~5&64,9: … tasmād bījam evâtrânapoddhṛtam anupahataṃ paripṛṣṭaṃ ca vaśitvakāle samanvāgamākhyāḥ labhate nânyad dravyam. kiṃ punar idaṃ bījaṃ nāma. yan nāmarūpaṃ phalotpattau samarthaṃ sākṣāt pāraṃparyeṇa vā. … evam ayaṃ samanvāgamaḥ sarvathā prajñaptidharmo na tu dravyadharmaḥ..

[74] NA 633a24~b7 を基に安慧が要約していると考えられる。

[75] TSP621,12~13 および NA 　　　と内容的に一致する。

在要素）を本体とするからである。また、［連続体は］存在要素そのものでもない。［そのものであれば］一瞬間でも連続体になってしまうからである。また、［連続体は］存在しないこともない。その［一瞬毎の連続から成る］結果［としての連続体］は現に存在するからである。また、「連続体という結果は認められるが、それ（＝連続体）は決して［存在要素とは別に］実在するのではない。それと同様に、作用による時間の成立を論理によって理解せよ。」と[76]。従って、過去のものも未来のものも現在のものも別々のものとしてあるから、時間の確立は成り立つ。

＜答論＞それは取るに足らぬことである。なぜなら、連続体は、連続体を構成する［諸瞬間の］ものと同一であるとか別異であるとかと言うべきものではないゆえに本体をもたないからである。［それは］プドガラと同様である。実に、本体が存在するときには、［存在同士］の同一性・別異性が必ず生じるが、本体をもたない［連続体］には［諸瞬間のものとの同一性・別異性という］結果は認められない。［それと同様に］作用もまた仮象的存在であるから前にも後にも決して存在しない。存在しないものがどうして限定者であろうか。従って、このように過去・未来・現在のものには本体の区別はない。本体に区別はないから［作用による］時間の確立は成立しないのである[77]。

［衆賢師の引用偈には］「様々な苦性[78]によって物等は苦であるように、［三時についても］異なる在り方として未生等があると説かれる」[79]とあ

---

[76] この部分は漢訳では偈（五言絶句）のごとくに訳されているが、サンスクリット文は、”iti”を含め 36 音節(18/18)になっている。蔵訳は 30 音節(8/8/7/7)。
NA 633b3~4:「相続無異体、許別有所作、作用理亦然、故世義成立」。
TSP 621,16~17: santatikāryaṃ cêṣṭaṃ na vidyate sâpi santatiḥ kācit |
tadvad avagaccha yuktyā kāritreṇâdhvasaṃsiddhim iti ||

[77] cf. TSP 621,19~622,14.

[78] 三苦性は『倶舎論』第六章賢聖品(AKBh 328,20~)に説かれる。三苦性とは壊苦性・苦苦性・行苦性で、各々、「楽受の変壊による苦性」「苦受の本性としての苦性」「縁生の諸行ゆえの不苦不楽受の苦性」である。

[79] NA 633c4~5: 如色等皆苦、許多苦性異、三世有亦然、未生有差別。（「物等はすべて苦である」と［苦としては同一であっても］苦の性質には違いがあるように、三時もまた同様である。［本性としては同一であっても］未生［等の］違いがある。）

るが、ここでも、喩え（＝三苦性）と喩えられるもの（＝三時）とは一致しない。［苦の］生起・自体・消滅に依拠して苦性は確立される[80]が、生起等はそれ（=同一の苦性）を区別するものではない［のであって、苦の在り方を説いているだけである］。但し、現に存在する［苦性］が多種であることを説くことには矛盾はない。

IV－4－2　三時は不成立

＜有部＞過去・未来のものが実在すると認められるとき、現在のものと同様にして過去・未来のものたることが成立するわけではない。また、［作用の有無に拠る］相違が認められるとき、未来のものがそのまま現在のものになり、現在のものが［そのまま］過去のものになるということは不合理である。以上のことは既に詳しく説明された[81]。

＜答論＞**このような論法はかつてないものである**[82]と［答えよう］。［即ち、］前の［言説］と矛盾するから、あるいは、以前にはなかったから、**かつてない**、である。

本体は常に存在するとは、［有部によれば］物等の本体は［常に存在する］ということである。その場合、物等の諸存在は常にあるから恒常であることになるはずである。従って、［ヴァスバンドゥ師は］「**且つ存在は恒常であるとは**［有部には］**認められない**」［と］言う。**存在**とは存在要素に他ならない[83]。そのように［恒常でない］なら、存在は本体とは別のものであるということになるはずである。従って、**存在は本体とは別のものではない。明らかに自在神のなせる業である**と言う。世間の論理に依存せず、思いのままであると考えて［言われたものである］。

---

[80] 生起・自体・消滅に依拠した苦性とは、各々、行苦性・苦苦性・壊苦性であろう。

[81] これまでの議論全体を指すのであろう。

[82] AKBh 298,19:「そして、ダルマは確かに常に存在し且つ恒常でないという、このような論法はかつてないものである。」

[83] この一文はTA[T]にはない。

V　二教証・二理証批判

V－1　第一教証批判

V－1－1　第一教証批判その一

しかし、**以前に存在したものが過去のものである**が、［それは］本体をもって存在するのではないと［世親師は］示す。**原因があれば生じるであろうものが未来のものである**とは、今はまだ存在していないという意味である。［過去・未来のものは］**そのようにしてあると言われる**とは、以前にあった、または、［後に］あるだろう［というようにしてある］ということである。

＜衆賢＞また、衆賢師は、「別の経[84]によって、現在のものの存在性が別の同義語として［『あった・あるだろう』と］説かれたと見られるが、過去のもの・未来のものが［『あった・あるだろう』と説かれたのでは］ない」[85]と言う。

＜答論＞まさにこれに対して、現在のものが以前にはない・後に消えてないということが［各々］未来のもの・過去のものとして確立される。また、その両者は、現在のものに依拠せずに説かれることはないから、仮象的存在である。また、現在のものが前になく後にないことを知らせるために、そのように過去のものはある、未来のものはあると説かれるのである。

もしそれが未来のものまたは過去のものでないなら、常に現在のものであることなってしまうからである。従って、それ（＝過去・未来）の語源的説明のために、**以前に存在したものが過去のものである**云々と［世親師は説いたのである］。また、その「**ある**」は［各々］以前に存在したもの・これから存在するであろうものとして［ある］のである。そうでなければ恒常であることになってしまうからである。

---

[84] NA 626c15~16（本書第９章のII－1－1）参照。なお、NA のこの前後の議論(625b19~627a10)は複数の経の集まりである『勝義空性経』を巡る議論である。

[85] この TA に見える衆賢の言説は、NA の一文の引用であろう。NA 626c27~28:「又我先説曽当有言。但以異門説現在有非関過未。」（和訳：また、私は先に「あった・あるだろう」と説いたのは、現在のものの存在の同義語として説くのであって、過去・未来のものに関して［説いているの］ではない。）

＜有部＞**過去・未来の本体をもって**［存在する］［と有部は言う］。過去・未来の本体をもって［過去・未来のものは存在する］ということである。

＜答論＞そこでまた彼（＝世親師）は言う、「**因果を排除する見解の否定**が[86]そのように［過去・未来があると、世尊によって］説かれたのである」と。過去のものが原因であり未来のものが結果であるときに、それら［の因果］を非存在と見ることが**因果を排除すること**である。そして、非存在とはそれら因と果の［非存在］である。

また、もし非存在を［因果の］非存在であると見るなら、そこにはどんな因果排除があるのか。そ［の排除］を否定するために「過去のものはある、未来のものは［ある］」と世尊によって説かれるような［どんな因果排除があるのか、ということである］。［実際、］彼ら[87]は実に過去の原因と未来の結果を説かないから因果関係を排除する。従って、それを否定するために、過去のものはあると説かれる。［過去のものは］原因たるものとして、それによって引き起こされた特殊な効力に基づいて結果が生起するからである。［また、］未来のものはある［と説かれる］。［未来のものは］結果たるものとして、それ（＝原因）によって引き起こされた特殊な力により生じるとして［「ある」と説かれたの］である。

＜有部＞もし過去・未来のものが実体としてあるとしても、過去・未来のものは現在のものの通りにあるのではない［から恒常であるという誤りはない］。従って、世尊の言葉に［過去・未来のものの実在を否定する］余地はない。［即ち］「過去のものはある。未来のものはある」と説かれたことは、原因によって引き出され結果を与えるような効力が入念に考察されているとは認められない。

＜答論＞そ［の有部説こそ］正しく考察されたものではなく、また、入念に［考察されたもので］もない。従って、それは［有部の］長老達によっては理解されることはない。なぜなら、効力抜きに存在を規定しても［存在間の］因果関係はありえない。また、その効力は諸存在に固有のも

---

86 蔵訳は「～を否定するために」とする。
87 次節 (V-1-2) の冒頭に出るラクタシキーヤカ派の遊行者達を指すのであろう。

のではない。なぜなら、［そうでなければ］すべてのものにすべての効力が［常に］あるということになってしまうからである。従って、原因に基づいて結果［が生じるの］と同様に、それ（＝原因）［によって生じる］特性が認められるべきである。

「ある」という語は不変化詞であるからと。「不変化詞」という語は動詞の活用を否定するためのものであり、三時を対象とすることを示すためのものである。もしこれが動詞ならば、「過去のものはある・未来のものはある」においては［時制として］こ［の動詞］の通常の形[88]ではない。［「ある」(asti)という動詞］は現在時であるからである。

例えば、灯火のと云々[89]。実に、灯火の「以前にないこと」または「以後にないこと」は実体として存在するのではないが、［以前・以後にないことが］「ある」と言われる。［あるいは］そうではなく、まだ生じていない灯火・既に消滅した［灯火］は、各々、「以前にはない」・「消滅してない」と言われる。実にそのようにして、灯火には灯火の以前にはなく以後にはないから、現在の［灯火］にも［その両者がある］ことになってしまう［と言うなら］、現在時のものには、未生［時］のものは以前に無いこと・過去時のものは以後に無いことがあるから、その過失はない。

同一のものが以前の性状を壊して別の性状を得ることは不合理であるから、以前のものは消え落ちたのである。従って、［生じる］前の非存在・消滅後の非存在は本性としてのことであるという主張は揺るぎないものである。

例えば、消えてあると云々。毘婆沙師にとっては、灯火は消えてもなお「有る」のではないのか。そ［の例］では、消えた火が「有る」のではなく、「消えた」と理解されるのが正しい。従って、「ある」という語は単に「である」［という述語］と理解される

なぜなら、そうでなければと。もしそのように［消えたもの］である

[88] 「あった・あるだろう」と過去形または未来形となるべきだということ。

[89] **AKBh 299,6~: yathâsti dīpasya prāgabhāvo 'sti paścād abhāva iti vaktāro bhavanti…**「例えば灯火の以前にはないことがある、後にはないことが［ある］と言う人がいる。．．．」

なら、［現］存在は意図されていないことになろう。［つまり、］かつて存在したものが過去のものであり、原因があれば存在するであろうものが未来のものである。そのような場合に、過去・未来のものはあるということである。そのような場合に、現在のものと同様に常に本性をもって存在するようなものには、**過去・未来のものの存在そのものが成り立たないことになる**のである。

V－1－2　第一教証批判その二

＜有部＞もし過去のものが以前にあったものであるなら、**それならラクタシキーヤカ派の**[90]**遊行者達**［の説］**に関して**［世尊によって］経が説かれたが、それはどうして［世親師の説と］矛盾しないのか。なぜなら、経には［次のように］説かれているからである。「舎利弗よ、次のようなことがラクタシキーヤカ派の遊行者達によって軽率にあるいは思慮なく語られたのである。無知で愚かで明晰でない不善の者達によって［語られる］ように、そのように［彼らは］「過ぎ去り、衰え、滅び、消え、壊れた行為は存在しない」云々と言ったのである。そのことを説きながら、か［の世尊］は「舎利弗よ、**行為は過ぎ去り、衰え、滅び、消え、壊れても有る**」と［説かれたのである］。［彼らは］**その行為が**直後には消えても、**以前にあったことを認めなかったのか**［否、認めたのである］。なぜなら、彼らは消滅したその行為が前にあったことは理解しているからである。［だから］どうして［過去の行為が］実体としてあることを理解しないであろうか。［そこで］それ（＝過去の行為）が熟する恐れを与えようとして、世尊は、それが［実体として］あることを理解させるために、「その行為は有る」と説かれたのである。また、そうでなければ、教えは無駄にすぎないことになってしまうのである。以上がまず毘婆沙師の経の意味の教示である。

＜答論＞［世親］師は、経の意味を別様に「**しかし、そこでは**」云々

---

[90] AKBh 299,9: Laguḍaśikhyīyakān

と言う。**そこでは**とは「経では」である。**それによって**とは「過去の行為によって」であり、**引き起こされた**とは「生ぜしめられた」であり、［以上が］**それによって引き起こされた**である。**その連続体に**［と言われる連続体］とは「連続体となった［過去の］行為」である。ところで、それ（＝連続体となった過去の行為）とは何かと［言うなら］、**結果を生じさせる効力**である。つまり、その行為によってその連続体は特定の結果を生じさせる効力をもつものとして形成されるのである。従って、その行為は終わっても、それによって引き起こされた［効力即ち］結果を与える効力があるということを教示するために、世尊によって「その行為はある」と説かれたのである。**なぜならそうでなければ**とは、「［なぜなら］もし過去のものが［実体として］有ると説かれるなら」、である。**自らの本体をもって**とは、現在の行為の本性なるものがこ［の行為］自らの本体であるがそれをもって、である。［自らの本体をもって］現在のものの如くに**存在する過去のものなど成り立つはずはないのである**。従って、ここに［示された］このような意味は認められるが、前の［有部に示された意味は認められ］ない。

V－１－３　第一教証批判その三

この［『勝義空性経』に説かれた］**ことはこのようなこと**（＝過去・未来のものは実在しないこと）**である**とは、世尊によって過去・未来のものはないと［その経に］明確に説かれたからこの経の意味は［明らかに］毘婆沙師によって構想されたものとは違う、ということである。

［「前になくて今存在する」とは］**現在時について**[91]［言われている］と［いう反論が想定される］。**現在時について**［即ち］現在の在り方として「**前に無くて今存在する**」という意味である［ともし反論するなら］、**それは違う。時間は存在と別のものではないからである。**[92]［つまり、］この現在時とこの眼等とは別のものではないから、どうしてそ

---

[91] AKBh 299,14~15: vartamāne ‘dhvany abhūtvā bhavatîti cet |
[92] AKBh 299,15: na | adhvano bhāvād anarthāntraratvāt |

［の時間だけ］の本性として、或いは、そ［の現在時のもののみ］について「前に無くて今存在する」ことがあろうか。それ（＝眼等）は［時間と］別のものではないからである。実に、「それら（＝因果的存在）は時間であり、言葉の対象である」[93]と説かれている。[94]

この未来の眼は無いということが成立する[95]と。**もし**［時間ではなく］**それ自身に関して前に無くて今有る**ということなら[96]、眼［自身］に関して[97]眼は前に無くて今存在することになる。従って、**未来の眼は存在しないということが成立する。**

＜衆賢＞[98]衆賢師は［次のように］言う。「過去・未来のものが存在することについては、プドガラ等のようには否定されることがないから、経文は了義である。また、了義の［経文］を別様に構想することはできない。『プドガラはある』と所々に説かれているが、その［諸存在要素の集合体である］人の存在は経等で否定されている。よって、それ（＝プドガラ）の存在を説く諸経文は未了義であることが合理である。同様に、『父母を殺して［云々］』という［経文］も未了義であることが合理である。なぜなら、別の所では、無間業を為す者は即座に地獄に落ちると説かれているからである。しかし、過去・未来のものが有るということがとても明瞭に

---

[93] AK I 7c: ta evâdhvā kathāvastu. cf. SA474,8

[94] 経の解釈について、有部は現在時の「本無今有」を説いているだけだとするのに対して、世親・安慧は存在と時間とは別のものではないから現在の存在の「本無今有」を説いているとする。

[95] AKBh 299,17: siddham idam anāgataṃ cakṣur nâstîti.

[96] cf. SA 474,9: atha svātmani cakṣuṣi cakṣur abhūtvā bhavati.

[97] 蔵訳は「現在［の眼］において」(P279b1, D142b6).

[98] NA625c10~27: (又契経言。告舎利子。杖髻外道恍惚発言不善尋求不審思択。彼由愚戇不明不善。作如是言若業過去尽滅変壊都無所有。所以者何。業雖過去尽滅変壊。而猶是有何縁知。) 此所引契経説有去来。定是了義。曾無余処決定遮止。猶如補特伽羅等故。謂雖処処説有補特伽羅。而可説為実無有体。又契経等分明遮故由此設有。補特伽羅所有契経皆非了義。又如経説応害父母。理又応是不了義経。以余経言是無間業。無間必堕捺落迦故。又如教言諸習欲者。無有悪業而不能作。此又応是不了義経。以余経中遮諸聖者。由故思造諸悪業故。如是等類随応当知非此分明決定説有去来世。已復於余処分明決定遮有去来。可以准知此非了義。然此決定是了義説。以越余経不了相故。恍惚論者何太軽言。但違己宗経便判為不了。

説かれるときには、［世親師が］「我々はこの『過去・未来のものが有る』という経文は未了義であると理解すべきである」と言われるような［プドガラ等と］全く同様の明瞭な否定はどこにも見られないのである。ここで[99]、［世親師によって］『さもなければ、過去・未来のものの存在そのものが成り立たないであろう』[100]と言われたことは何なのか［、何の意味もない］」と。

＜答論＞過去・未来であること（＝非実在であること）がないことによって、因果的存在の生滅は存在しないことになるから、苦［という真理］・［苦の］原因という真理は存在しなくなる。それ（＝苦・集諦）がないから、［苦の］消滅［という真理＝滅諦］・［苦の消滅に至る］方法［という真理＝道諦］も［存在ないことになる］。そして、四諦が存在しないから、［苦の］遍知・［苦の原因の］断・［苦の消滅の］直証、［苦の消滅に至る方法の］修習はありえない。そして、それ（＝修習）がないから、［四］向［四］果の人々はいない。以上のように、説かれたままの意味を構想することによって過去・未来が有ることを説く経文のすべての教えは［真理と］矛盾するのである[101]。従って、［この］経文は未了義であって了義でないと決定される。

さらにまた、『勝義空性経』では、過去・未来のものは実体として［存在することが］直接に否定されている。［即ち］**「眼は前に無くて今有り、有り終って消滅する**」と。従って、長老達[102]によって言われた反論は［今の文脈と］無関係であるから、本書の増大を恐れて［長老達の反論の］否定を詳しくは論じない。

＜他説＞或る人々[103]は次のように主張する。「眼は、火から成るから、日輪から来たりて再びそ［の日輪］へ集積する」と。同様に、また別の

---

[99] 「ここで」以下のこの一文は『順正理論』にはないので、安慧が衆賢の世親批判を締めくくったものであろう。

[100] 俱舎の文と完全に一致しないが、内容は一致する。cf. AKBh 299,11: anyathā hi svena bhāvena vidyamānam atītam na sidhyet.

[101] TSP 632

[102] 有部の長老達、特に衆賢を指すのであろう。

[103] ヴァイシェーシカ派であろう。cf. NA 626a12~ : 以世間有邪論者、説眼根生位従火輪来。眼根滅時還造集彼。

人々も考える。「眼は未来時から現在時に来たりて、現在［時］から過去［時］に集積する。それ以外に別の存在は認められないからである」［と］。同様に、また別の人々も「最初にその眼は［或る所から］やって来て、同じ所へ消える」と確信する。

＜答論＞それらを否定するために［世親師は経に基づいて］**「眼は生じるときどこからもやって来ないし、滅するときどこにも集積しない」**と言ったのである。今や［世親師は］自らの見解を［次のように述べた］。「**『よって、比丘らよ、眼は前に無くて今有る』**ということは、前に無いものが生じ、生じて後消滅するということであり、得られた本体を捨てるということである」と。

以上のように、［世親師によって］経の意味が確定されたのに対して、衆賢師は別様に説明する。

＜衆賢＞[104]「前に無くて今存在する」とは、「前に無くて、或る集合体に自らの因と縁とによって現れる」という意味である。あるいは、或る人々は「原因が結果を内蔵している」と認める[105]から、［それを批判して、］「前に無くて」即ち［結果は］原因の中に［無くて］と［言う］。そ［の原因（＝現在の眼）］に基づいて別のそれ（＝未来の眼）が生じるから「［眼は］前に無くて今存在する」［と言われた］のである。まだ［現在時に］到達していないもの（＝未来の眼）が後の位相（＝現在時）に到達するという意味である。「有り終って去る」とは［現在の眼は］結果を引いた後、以前と同様に作用のない位相（＝過去時）に到達するという意味である。

＜答論＞以上のような経の解釈は、教え全体の意味と矛盾し論理と矛盾するから、不合理である。「有り終って存在しない」という言葉ではない

---

[104] NA 626a18~24: 謂此中所言本無今有者、顕本無集処、従自因縁生。或有欲令因是果蔵。故佛説果因中本無。但由彼因有別果起。或此為顕眼根生時、能至本来所未至位。依此義説本無今有。此経文意理必応然。故次復言有已還去。此顕起作用牽自果、已還去至如本無作用位。

[105] サーンキヤの因中有果論を指す。

からこの内容（＝経解釈）は理解される［と衆賢師は言う[106]が］、それもまた不合理である。実に、ここでは、諸存在の本性は［前に］存在しなかったことが理解され、得られた本性が捨てられることが意図されているから、そのように（＝「前に無くて今存在し」云々と）説かれたのである。

V－２　第二教証批判

今ここでこのことも検討すべきであると云々[107]。眼識等［の五識］は現在のものを対象とするから、対象は、拠り所（＝感官）と同様に、［対象に達した認識を］生じさせるのである。よって、意識こそが論じられる。実に、現在の意［感官］はそれ（＝意識）の原因としてあるから［意識を］**生じさせる原因**である。**諸観念**［も］**そのように**［原因であるのか］とは、過去・未来のものもそのように実体として存在することが成立する［のか、ということである］。［有部によれば］それ（＝実体）を対象とする認識を生起させるから、実に実体こそが［認識を］生じさせるものと認められるのであって、実体でないものが［認識を生じさせることは］ないのである。**あるいは、**［諸観念即ち過去・未来のものは］**ただ対象であるだけ**であって、［結果を］生じさせる原因ではない**のか**。そのように、過去・未来のものが実体として存在しなくても、［認識の］対象として存在することに矛盾はない［ということである］。

V－２－１　第二教証批判その一

「**千劫の後に**」と。近くても未来のものが［意識を］生じさせる原因とは認められないのに、今よりはるか遠い［未来のものはなおさらであ

---

[106] NA 626a24~27. 若仏為遮去来是有。方便説此本無等言。如前句言本無今有。後句応説有已還無。既不言無但言還去。則知不許過去是無。　→趣旨は"prati-gacchati"（還去）であって、"na bhavati"（無）ではないということである。

[107] AKBh 299,16~17: yad apy uktaṃ "dvayaṃ pratītya vijñānasyôtpādād" itîdaṃ tāvad iha saṃpradhāryam. 第二教証「二に依拠して認識は生じる」に対する批判が始まる。

る］、という意味である。なぜなら結果が先で原因が後という想定は決して合理ではないからである。

V－２－２　第二教証批判その二

＜有部＞「［過去・未来のものは］**もし存在しないのなら、どのようにして対象であるのか**」と［有部は言う］。

＜答論＞実に、［意識を］生じさせるからといって、未来のものは実体として［存在すること］は認められない。むしろ、［未来のものは］認識対象であるから［意識を生じさせるの］である。また、存在もせず認識もされないものが認識対象であることは不合理である。「過去・未来の色形」とは、その色形が過去のものでも未来のものでもないことがないもの［即ち、ただ過ぎ去ったもの・まだ来ないものであるもの］ということである。

これに対して今や我々は言おうと云々。我々は、その認識対象がある通りにあるのではないと言っているのではなくて、貴方方によって実体として構想されるようにはないと［言っている］のである。［即ち、］「**あった**」とは過去のものが認識対象である。それ（＝過去のもの）はそのように［あったものとして］こそある。「**あるだろう**」とは未来のものが認識対象である。それ（＝未来のもの）もそのように［あるだろうものとして］こそある。

ところで、これはどのようにして認識されるのか。「**あった**」「**あるだろう**」**というようにそ**［の過去・未来のもの］は認識対象とされるが、「［実体として］有る」のではない。従って、**誰も過去の物**［や感受等を思い出すとき今あると見ることは］**ない**と云々。**まるで現在のものが**眼耳鼻舌身による［各］認識によって［現に］**体験されているかのように過去のものが思い出されるのである**と。ここでは、［現在のものとは］別の集合体を［世親師は］説いているのである。それは真実にはそれ自体として過去のものであるから、「あった」と把握されるのである。［つまり、］実際の体験に似たものとして思い出されるのである。

そのように諸仏によって[108]**捉えられる**とは、どんな［対象］についても［仏］智は妨げられないからである。しかし、［諸仏］以外の者達によっては［把握され］ない。［諸仏］以外の者達によっては「あるだろう」というように把握されるが、現在のものとして生じるであろうというように［把握されるのでは］ない。

また、もしそれ［即ち］過去・未来のものが**全くそのようにあるなら**［即ち、今現に］体験されている通りであるのなら、**現在のものであることになってしまう**。なぜなら過去・未来のものは現在のものと違いがないからである。

また、もし［そのように］**ないのなら**［即ち、既に］体験した通り、また、あるだろう通りであるなら、物の本性は捨てられたかまだ得られていないかであるから、過去・未来の物は現に存在していない。よって、**存在しないものも認識対象であるということが成立する。**

＜衆賢＞衆賢師は言う[109]、「実在であれ仮象であれそれを捉えようとする認識は非存在を対象とするものではない。なぜなら非存在は［感官と対象との］「二」に含まれることはないからである[110]。従って、［非存在と対象知とは］無関係であると言われる。［即ち］過去・未来のものも認識対象であるから、その両者は認識を生じさせる原因である。意を拠り所（＝感官）とし諸観念を認識対象としているから、拠り所なくして［認識が］そ［の拠り所］から生じることはあり得ないように、認識対象なくして［認識がそれから生じること］も［あり得ない］ということである。

---

[108] AKBh 299,24:「そして、未来のものがいかにして現在のものとなるかが認識によって捉えられる。」. AKBh は buddhyā であり、玄奘訳 (大正 29, 105c8~9) では「諸仏」との理解はない。安慧釈（TA[S] (buddhair)・TA[T]）および満増釈は共に「諸仏によって認識される」となっている。AKBh の蔵訳および真諦訳も同様である（本書第 1 章のＶ－2－2 参照）。AKBh の語形からも文脈上も、「諸仏によって」は唐突であるようにも思われる。

[109] NA 627c26~a2:「佛説二縁能生於識。此則唯説実及仮依、為根為境方能生識。二唯用彼為自性故。非無可為二縁所摂。由此知佛巳方便。遮無為所縁識亦得起。既縁過未識亦得生。故知去来体是実有、宗承既爾。」.

[110] TA[T]：med pa gnyis smos pa med pa'i phyir ro ‖ 「非存在を［感官と共に］二と説くことはないからである」

あるいは、［非存在は］機能をもたないからである[111]」と。

また、「すべての観念のうちのそのすべてがただ**認識対象であるだけ**であって、或る人が或る［観念］を生じる」というように、［認識対象である］**だけ**という言を弄することは無意味である[112]。また、知られ難い深遠なものに対して世俗的認識手段はその認識が清浄ではないから、実にそれら（＝世俗的認識手段）は経験した通りに思い出しながら時間を区別することができないのである[113]。このように、これ（＝世俗的認識手段）にとって未経験のこの未来のものは対象とはならないのであって、清浄知によって知られた［未経験の未来のものこそ］が対象になるのである」と。

＜答論＞それとは全く別な仕方で（＝「あった」「あるだろう」という形で）過去・未来のものは認識対象とされる。［即ち、］全く別な仕方で「それ（＝過去・未来のもの）がある」ということは、前に無い（＝あるだろう）ことと消滅して無い（＝あった）ことであり、仮象的存在であるということである。それ（＝過去・未来のもの）の存在は［実］在に依拠せずに[114]［起こる］仮象だからである。［二つの椀型から生じる］壷と同様である。[115]［よって、］それ（＝過去・未来のもの）が［意と法（観念）との］二［のうちの観念］に含まれることが成立する。従って、過去・未来のものも、［実在とは］無関係ではあるが、認識対象なのである。

あるいは、もし未来の観念が、意と同様に、現在の［意］識を生じさせる［原因である］ということが認められるなら、その場合、未来の［観念］は、士用果をもたないから、まだ把握されていない［はずの現在の意

[111] TA[T]：bya ba med pa'i phyir ro.
[112] NA 628a5~9:「意為意識所依生縁。法為所縁能生意識。所依縁別生縁義同。佛説二縁能生識故。如所依闕識定不生。所縁若無識亦不起。二種倶是識生縁故。」
[113] NA 628b5~11:「譬喩師徒情参世俗。所有慧解倶麁浅故。非如是類爾焔稠林。可以世間浅智為量。唯是成就清浄覚者。称境妙覚所観境故。若諸世間覚不浄者。要曾領受方能追憶。因此尋思去来世異理必應爾。彼於未来由未領納観極闇昧。清浄覚者観於去来。脱未領納観極明了。」
[114] TA[S]は、「依拠して」となっているが、議論の文脈から修正した。TA[T]は「依拠しないで」となっている。
[115] 「［即ち、］」以下ここまでは推論式と考えられる。

識という］結果を引き起こす［ということになってしまう］[116]。

［意］識は生じなくとも、未来の観念は増上果ではあり得るが、士用果では［あり得］ない。なぜなら、前に生じたもの以外の因果的存在要素は因果的存在の増上果であると説かれるからである[117]。士用果もまた原因より前には決してないと認められる。従って、未来の観念が現在の［意］識を生じさせるということについては、［有部］自らの定説と矛盾する。また、生じさせるものに生じさせられる結果がないということは不合理なのである。

他方で、［未来の観念を］ただ認識対象に過ぎないものと認めるとき、［有部の］定説との矛盾はない。すべての観念は機能を欠くからといって、こ［の観念］における働きの否定が［認識の］原因であることを否定するものではない。以上は取るに足らぬことである。

そして、もし過去・未来のものは［上述とは］別の在り方で認識対象とされ、別の在り方で存在するなら、現在のものに他ならないことになってしまう。また、［その場合には］どんなものにも「あった」「あるだろう」ということがなくなってしまう。従って、［過去・未来のものに対して現在のものであるという］別な形の認識が生じると認められる。

V－2－3　第二教証批判その三

それ（過去・未来のもの）**はただそれ**（＝現在のもの）**が散乱しただけである**［即ち、］他ならぬその現在のものが散乱したもの、それが過去・未来のものである［と言うなら］、［そうでは］**ない。散乱したものを把握することはできないからである**。実に、もしそれ（＝過去・未

[116] 士用果(puruṣakāraphala)とは倶有因(sahabhūhetu)および相応因(saṃprayuktakahetu) の果であって、同時因果または因の直後に生じるものである。今の場合、因は未来、果は現在であるから、未来の観念が現在の意識を士用果として生じることは決してないにもかかわらず、それが起こることになるではないかということ。第 3 章（上巻）n.174 参照。

[117] 増上果とは能作因に対する果を言うが、能作因とは果が生じる妨げにならないすべてのものであるから、未来の観念も意識に対する能作因であり、意識は増上果であるということ。cf. AK II 56b, AKBh95,20~23.

来のもの）は［現在のものが］散乱したものであるなら、散乱したままで把握されることになって、現在のものが知覚されるかのように「あった」と思い出されるということがなくなるであろう。それは、現在時に集積したものが散乱し、集積した状態［の現在のもの］とは無関係に散乱したものが把握されるようなものである。

また、もしそれ［即ち］過去・未来のものは**まさにそれ**［即ち］現在の**物質的存在がただ原子に分散しているだけ**で過去・未来のものと言われ、存在要素が生じたり滅したりするからではない**なら、その場合には諸原子は恒常であるということになろう。**三時において［存在］自体には変化がないからである。また、［原子の］**集積と分散だけになってしまう**、と続く。［即ち、］現在時における原子の集積が分散しただけのものが過去・未来のものである、ということになってしまう。**その場合には**[118]と。**諸原子**におけるこの**集積と分散だけが**過去・未来のものにはある**ということになってしまう**。現在のものは諸原子の集積に過ぎないから、**何も生起しない**。また、過去のものはそれ（現在のもの）の分散であるから何も**消滅しない**。こうして**アージーヴィカ**［教徒＝邪命外道］**の説が支持されることになる**。なぜなら、彼らもそのように説くからである。

また、**経が無視されている**とは［有部説は経と］矛盾するということである。どのように矛盾するのか。未来時には散乱している眼感官の原子は現在時には集積するから、**「眼は生じる時どこからもやって来ない」**というこ［の経文］が拒斥されることになる。同様に、眼感官の原子は集積と分散だけが認められるから、**消滅するときどこにも集まらない**というこの［経文］も［有部説と］矛盾する。［有部説に拠れば］消滅はないから、同様に、「眼は前に存在せずして［今］存在し、存在し終えて消滅する」というこの［経文］も［有部説と］矛盾する。なぜなら、［有部説に拠れば］眼感官の諸原子は恒常であるからであり、［諸原子の］集積は実在ではないからである。

---

[118] AKBh 300,2: câivaṃ sati.

原子の集合体でないもの（＝感受等）とは諸原子が集合したものでないものという意味である。**どうして散乱することがあろうか**とは、［感受等は］空間を占めるものではないから散乱することもないという意味である。**それらもまた**とは、感受等［の四蘊］である。

Ｖ－２－４　第二教証批判その四

実に、もし［存在しないものも］意識の対象であるなら、同様に第十三処も存在しないものであるから、過去・未来のものと同様に、それ（＝第十三処）も認識対象とされるはずであるが、［実際には］認識対象とはされない。従って、存在しないものを対象とする認識はないと決定される。

＜答論＞**またもし第十三処が**と云々。第十三処が存在しないというこの認識の対象が［実］在であることは不合理である。第十三処は、眼等［の十二処］のようには存在しないからである。従って、非存在以外に、こ［の認識］の対象は何であるかが説かれるべきである。

＜有部＞「［第十三処という］**この名称こそが対象である**。なぜなら実対象[119]が存在しないからである。」と毘婆沙師は言う。

＜衆賢＞[120]衆賢師は言う、「実にそれ（＝第十三処）については、『存在しないもの(asad)』というこの言葉の同義語は『［第十三処は］存在しない』(nâsti)という言葉である。従って、「存在しないもの」と言われるとき、その同義語に対する認識、即ち、『［第十三処は］存在しない』という［認識］が生じる。」と。

＜答論＞**それなら、**［第十三処という］**名称こそが存在しないと理解されることになってしまう**のであって、それ（＝名称）の［指示］対象が［理解されるのでは］ない［ことになる］。名称を耳識による知覚によって、「存在しない」とどうして理解されようか［理解されない］。

---

[119] ここの議論では artha を「実対象」と訳す。

[120] NA 623c28~624a3: 「於非有了知為無、此覚以何為所縁者、此縁遮有能詮而生、非即以無為所縁境。謂遮於有能詮名言、即是説無能詮差別。故於非有能詮名言、若了覚生便作無解。是故此覚非縁無生。」

＜衆賢＞[121] しかし、衆賢師は言う、「それ（＝第十三処）に関しては、実に、［単に］『存在しない』という認識が生じるのではなく、『存在しないもの』という認識が生じ、そ［の認識］は［第十三処の］存在の否定を対象とするのであって［単に］非存在［ということだけ］を対象とするのではない。［第十三処の］存在の否定とは何か。『［第十三処は］存在しない』という言明である。従って、［この］言明を対象とする認識は、対象をもたずに生じることはできない。なぜなら、否定の対象がある場合には、対象の言明による認識が［ある］からである。例えば『非バラモン』『無常』というように。言明は表示対象をもたないことがないのである。［第十三処のような］「存在しないもの」と同様である」と。

＜答論＞そこ（＝第十三処）には［実］対象は存在しないから、「存在しないもの」という言明だけに対する認識が起こるのである。あるいは、もし［言明の］表示対象が存在であるなら、どんな言葉も［実］対象をもたないことがないということになってしまう。もし「存在しないもの」という認識が存在の否定を対象とするなら、［その認識は］名称を対象とするものではなくなってしまう。［第十三処という］名称は非存在を本性とするからである。あるいは［有部にとって名称という非存在を対象とすることは］*過大適用の誤りになろう*[122]。もし存在の否定を対象とする［認識］も存在をこそ対象とするなら、バラモン等の否定を対象とする［認識］もバラモン等を対象とするということになってしまう。

［衆賢師によって］存在の否定とは「［第十三処は］存在しない」という言明であると言われたが、これについては、［第十三処は］非存在を本性とするから、あるいは、［第十三処は表示対象ではないから］[123] 存

---

[121] NA 624a4~20：「非了覚生撥名言体、但能了彼所詮為無。謂了覚生縁遮有境、不以非有為境而生。何等名為能遮有境。謂於非有所起能詮。此覚既縁能詮為境。不應執此縁無境生、理必應爾。如世間説非婆羅門及無常等性。雖遮余有而体非無。此中智生縁遮梵志及常等性能詮所詮。即此能詮能遮梵志及常等性、於自所詮刹帝利身諸行等転。然諸所有遮詮名言、或有有所詮有無所詮者、有所詮者如非梵志無常等言、無所詮者如説非有無物等言。（l.14~20 略）」

[122] この一文は TA[T]にはない。

[123] TA[T]には "~ ram brjod bya ma yin pa'i phyir" があるので、"anabhideyatvād" が欠落したのであろう。

在の否定［だけの］言明であると考えるべきであろう。しかし、どちらにしても［その考えは有部にとって］適切ではない。なぜなら、［存在の否定もまた有部にとっては］それ（＝存在）を本性としているからである。[124]

また、もし「存在」(bhāva) という語によって［具体的に何か或る］「存在するもの」(sat) という語が語られるとしても不合理である。なぜなら、ここでは「存在しないもの」(asat)という語自体が表現されようというのではなく、第十三処という語の表示対象が［表現されようとしている］からである。また、非バラモンとは、バラモンに似て非なるものが理解される。非なるものとは［バラモン以外の］ありとあらゆるものではないと［理解される］。非バラモンとは語の知覚で［も］ない。

「第十三処は存在しないものである」という場合にも、第十三処という語の表示対象は非存在として理解されるのであって、語自体が［理解されるのでは］ない。これは取るに足らぬことである。そして、存在と非存在の二つが［語の］表示対象と認められるから、［第十三処のような］非存在を示す語は実対象をもたないと認められる[125]。

非存在は、何ものでもないから、知覚対象でも［語の］表示対象でもないと［有部によって］言われている[126]が、全く同様に、壺・布等は［仮象的存在であるから］知覚対象でも［語の］表示対象でもないことになってしまう[127]。非実在のものもまた何ものでもないから、［それの］区別は「前にないこと」等の区別と矛盾することはない。相対的区別であるから。壺・布等と同様である。

また、**音声が前にないことを対象とする**［人］とは、［音声の］未生起を対象とする［人］である。**そ**［の人］**の対象とは何か**［と世親師は

---

124 この段落の蔵訳は誤訳とも思われる。
125 梵文写本では ”na” が入っているので、「認められない」という訳になってしまうので、”na”を削除して読んだ。
126 これまでの議論を受けて、知覚対象ないし表示対象は必ず 75 法のどれかでなければならないから、有部に拠れば、非存在は知覚対象でも表示対象でもない。
127 壺は二つの椀型から成り、布は糸から成る集合体であり、それは仮象的存在であるから、有部の理論から言えば 75 法以外のものは知覚対象または表示対象にはならないという意味での批判であろう。cf. TSP ad TS1847 前後見よ）

問う］。生起の否定を置いてほかに音声の未生起はないという意味である。［これに対して］**音声こそが**［対象である］と毘婆沙師は言う。三時において音声の本性に相違はないからである。［これに対して世親師は言う、］**それでは**と云々。もし音声が前にないことを対象とする［人］によって音声こそが対象とされ、こ［の音声の］存在の否定だけ［が対象とされるの］ではないなら、**音声がないことを望む人に音声が発せられることになろう**。つまり、その人は望んでも音声の非存在はないことになるということである。

もし未来時にある［音声が対象であるから音声は発せられない］**というなら**［と］。未生時にある音声が「音声が前にないこと」である。そして、音声の非存在を求める人は未生時の音声を求めるから、その人にとって発せられるはずの音声が［永遠に］生じないことになる。

［しかし、有部にとって、三時に］**存在する**［音声］**に対して、存在しないという認識はどうして［起こるの］か**とは、前に生起しているから［どうして］音声は［起こら］ないのかということである。なぜなら、現在の音声を捉えて「存在しない」という認識は生じない［ように、未来の音声も同様だ］からである。

現在の［音声は］**ないというなら**とは、その現在［の音声］はないというようにしてそこ（＝現在時）には存在しないという認識が生じるが、［その認識は］非存在を対象とするのではない［というなら］である。**それはおかしい。**［有部にとって本性をもつ点で］**同一であるから**と［答えよう。即ち、有部にとって存在要素は三時に本性をもって有るから］未来のものは現在のものに他ならない［から］、［未来のものがあるとき］どうして現在のものが存在しないと言われようか。また、現在のものについても、未来のものがないという場合に「［現在のものも］存在しない」という認識が生じることになろう[128]。［未来のものと現在のものとに］相違はないからである。

あるいは、それ（＝現在のもの）**に特性が**［生じる］と。現在時に或

---

[128] この一文は"AKBh(300,11): varamāno nâstîti cet | na | ekatvāt"の説明に当たる。

るものが存在しないから現在のものは存在しないと言われる［ような特性が生じる］ということである。**それ**（＝特性）**は前に無くて［今］存在することが成立する**とは、未来時には無くて現在時に有るとして、である。［認識対象には］**存在と非存在と**があるとは、現在時には存在が対象であり過去・未来時には[129]非存在が対象である、ということである。

V－２－５　第二教証批判その五

＜有部＞もし非存在も対象であるなら、「**それでは**［釈迦牟尼］**菩薩によって説かれたこと**はどのように了解されるのか。**『世間にないもの』**云々［と説かれた経である］。なぜなら、こ［の経］では非存在が認識対象であることは否定されているからである。

＜答論＞**他の増上慢をもつ人々は**と云々。不浄の三昧にある人々は、**存在しない表象**［即ち］加行位には存在しない天眼の表象**をも**見るが、**私は存在するものだけ**［即ち］天眼の表象としての以前の色形が**存在すると見る**、という**ことがそこでの**［即ち］経での**意図である。**[130]

彼［の菩薩］**にどうして思案があろうか**と。［思案とは］有るのか無いのかという疑念である。諸々の認識は存在するものとしないものとを対象とするとき、その両者の［どちらと］見るかについて迷いが成立するが、存在するものを対象とするときだけは［迷いは成立し］ない。

あるいはどんな相違が［あろうか］と。菩薩とそうでない者とに［どんな相違が］ということである。もし彼ら（＝菩薩でない者達）も存在するものだけを見て存在しないものを［見］ないのなら［どんな相違が］、ということである。「**有るものを有ると知り、無いものを無いと**［知る］」というこ［の経］におけるこの例は、存在と非存在とが認識の対象であることに関するものである。

---

129 蔵訳には「過去」の語はない。

130 以上の有部の反論と衆賢の答論の内容については、本庄 2014, [5020] (p.677~679)参照。

V－3　第一理証批判

従って、「認識は存在するものを対象とするから」ということも［三世実有の］**理由にはならない。**

＜衆賢＞[131] 衆賢師は［以下のように］言う。認識が生じるための原因があるが、それは実体的存在と仮象的存在の二種類である。［何かに］依存せずに或るもの (A) の認識が生じるとき、それ (A) は実体的存在であり、そ［の実体的存在 (A) ］に依存して或るもの (B) について認識が生じるとき、それ (B) は仮象的存在である。また、実体的存在も二種類であり、作用に限定されたもの（＝現在のもの）と［作用に限定されない］単なる実在（＝過去・未来のもの）とである。仮象的存在も二種類であり、実在を根拠とするものと仮象を根拠とするものとである［と］。

＜答論＞もし認識が仮象的存在を対象とするなら、［その認識は］非実在を認識対象としている。なぜなら、仮象的存在は、本性をもたないから[132]、それ（＝実在）を根拠とする認識対象ではないからである。そうであるなら、そのように仮象的存在を対象とする認識にとっては非存在こそが［認識対象である］。それ（＝実在）を根拠とするものは実在であるから、壺・布等（＝仮象）を形象とする認識が色形等[133]（＝実在）に基づくというようなことは不合理なのである。色形等はそれ（＝壺・布等）を形象としないからである。あるいは、［色形等が］それ（＝壺・布等）を形象とするなら、［色形等の］各々にそれ（＝壺・布等）の形象を把握することになってしまうのである。

また、対象は、補助因であるというだけでは、認識対象にはならない。［もしなるなら、］すべての諸条件が認識対象であるということになって

---

[131] NA 621c20~622a2:「（我於此中作如是說。）為境生覚是真有相。此総有二。一者実有。二者仮有。以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待於中生覚、是実有相。如色受等。若有所待於中生覚、是仮有相。如瓶軍等。（…有余説…）実有復二。其二者何。一唯有体。二有作用。此有作用復有二種。一有功能。二功能欠。由此已釈唯有体者。仮有亦二。其二者何。一者依実。二者依仮。此二如次如瓶如軍。」

[132] TA[T]には「色形等のようには」という句が入っている。btags par yod pa'i dngos [P285a7] po gzugs la sogs pa [D147b7] dang 'dra bar rang bzhin med pa'i phyir

[133] 十八界のうちの「色」（色形）。

しまうからである。従って、［対象］自身に似た知が生起する原因であるものこそが認識対象［であるため］の条件である。あるいは別様に、もし別の表象（＝人）をもつ知の認識対象（＝杭）は無形象であると認められるなら、過大適用の過ちになるから、教義を大きく乱すことになってしまう。従って、或る人が杭を人と認識するとき、杭がその人の認識対象である。［杭が知の］形象であるからである。そ［の認識］には人は存在しないから、［人とする認識は、その認識者にとって］存在しないものを対象としているのである。

V－４　第二理証批判

V－４－１　第二理証批判その一

それ［即ち］それを**前提とする特殊な連続体から**[134]とは、［過去の］行為を前提とする心の特殊な連続体から、という意味である。**それを前提とする**［連続体］とは、［過去の行為の］等流果［の連続］に相当する**連続体**ということである。従って、**特殊な**という語は異熟果に相当する連続体［の最後の一齣］を示すためである。**自我論の否定**［の章＝「破我品」］**で我々は説明しよう**[135]とは、［過去の行為の］**連続体の特殊な変化から**［行為の結果は生じる］。**種子から結果が**［生じる］**ように**」[136]云々によって［説明しよう］ということである。

V－４－２　第二理証批判その二

或る人にとって過去・未来のものは実体として存在するとき［即ち］仮象として［存在するの］ではないとき、**それに対してどんな**とは、結果に対して［どんな能力が行為にはあるのか］である。なぜなら、原因の能力とは結果の存在を生じることにあり、それ（＝原因の能力）なくして

---

[134] AKBh 300,20: tatpūrvakāt saṃtānaviśeṣād.
[135] AKBh 300,20~21: Ātmavādapratiṣede saṃpravedayiśyāmaḥ.
[136] AKBh 477,10: tatsaṃtatipariṇāmaviśeṣād bījaphalavat.

結果は存在しないからである。もし結果が無常でないなら、**それ**（=結果）**に対して行為の能力**は存在しないことになる。従って、善悪の行為は無意味になるから、教えから大きく逸脱することになる。

＜有部＞［これに対して、結果の］**生起に対する能力がある**と［有部は反論する］。

＜答論＞では、この＜生起＞とは何か。結果の存在が生起であるというなら、それはおかしい。なぜなら［有部にとって］その未来の［結果］は［今］実在するからである。それ（＝未来の結果）は存在するから[137]、［生起とは］[138] それ（＝結果）の存在とは別の或る特殊性[139]を得ることであると言うなら、**それなら＜生起＞は前に無くて今有るということが成立する。**その特殊性は前に存在しないからである。

また、生起するその特殊性は結果と別なものであるとは言えない。もし［特殊性と結果とは］別なものであるなら、結果に対する行為の効力の非存在がその位相 (=現在時) には［起こることになる］。また、＜生起＞は前にも後にも無いから、［有部は］「一切有」を説くことを捨てることになる。［即ち、三時に］同一の存在は、別なものではないのに、恒常であったり恒常でなかったりということになってしまう。また、［同一の存在が］部分的に恒常であったり恒常でなかったりすることが認められるとき、［或る時は］恒常であって［別な時は］恒常でないということになってしまう。［結果に対する］力がないものは[140] 仮象的存在であるから［結果の］生起は非実在である［ことになる］。よって、それ（＝結果の生起）に対する行為の効力はありえない［ことになる］。

またもしすべてのものが存在するときとは、行為と結果の生起と［が存在するとき］である。**今、何の**とは、原因である行為の、または、［行為以外の］他のものの、である。**何に対する能力があるのか**とは［結果の］生起または結果に対する［能力があるのか］ということである。

---

[137] TA[T]にはこの句はない。
[138] TA[T]には「生起は」という語がある。
[139] TA[T]は「別の或る特殊性」である。
[140] TA[T]にはこの句はない。

すべてのものが常に実体として存在するからである。

＜衆賢＞[141]「**ヴァールシャガニヤ派**（雨衆外道）**の説が**［あなたによって］**そのように示されている**［にすぎない］」（AKBh 301,1）ということ［の世親の主張］は非難になっていないと衆賢師は言う。「消滅したもの（＝過去のもの）と未生のもの（＝未来のもの）とには、各々に、存在性と非存在性とが認められるから、過去・未来のものは［各々］生滅という属性をもつ知の対象としては存在する。［つまり、］先に生じたもの・［結果を］伴って生じるであろうものとしては［存在する］。［他方、］現在のものとしては存在しないのである。なぜなら、現在のものは［結果生起のための］動機（＝作用）を起こすものであるが、過去・未来のものはそうではないからである。よって、ヴァールシャガニヤの説に堕することはない。」と。

＜答論＞もし［過去・未来のものは］「あった」「あるだろう」とそのように知られるべきであると認められるなら、確かにヴァールシャガニヤ派の説に堕することはない。しかし、もし現在のものと同様に［過去・未来のものが］本性として［有ると］知るべきだと認めるなら、そのときはすべてのものが常に有ることになるから、どうしてヴァールシャガニヤの説に陥らないであろうか。

＜有部＞**その場合、現在のものにする効力**［がある］とは、存在する結果に対する行為の［効力］ということである［と有部は言う］。

＜答論＞［現在のものにする効力とは何かと問われて、有部が］**別の場所に引くことであると言うなら**と［世親は言う］。未来のものは［今はこの］場所にはないということを意図して［言われている］。これに対して［それなら結果は］**恒常であることになってしまう**とは、それを引く諸縁が常に近接するからである。そして、**非物質的なものに**［即ち］感受等に、**どうして**［**それ**[142]即ち］引くことがあろうかと［今の議論に］

[141] ヴァールシャガニヤ（雨衆外道）はサーンキヤ派の古師と言われるが、世親はその因中有果論と有部の三世実有説とを同一視するかのように有部を批判する。これに対して衆賢は反論として、過去・未来のものと現在のものとの違いを論じる。NA 634a4~11. 本書第 9 章のⅢ－2－2 参照。

[142] AKBh 301,4: kathaṃ tat

結合される。実にそれら（＝感受等）は場所を占めないから［世親はそのように］問うのである。また、結果を**引くこと**［即ち］作用と呼ばれるものは、**前に無くて今生じたものである。**なぜならそれ（＝引く作用）は前には無いからである。よって、ここでも前［の議論］と同様に考察がなされるべきである[143]。

［現在のものにする効力とは］**本性を区別することであると**［有部が］**言うなら**と。「現在のものにする」とは、前に現在のものではないという本性を現在のものにするということである。なぜなら行為にこの［現在のものにする］効力が成立するからである。［よって、この効力は］**前に無くて今有ることが成立する**と。本性こそが［そのように成立するの］である。こうして、実に、そ［の本性］が前に無くて後に有るのなら、現在のものにされたということである。また、もし［本性は］前にも有るのなら、それは現在の［本性］と相違しない。よって、そ［の本性］にあるのは諸行為の［結果に対する］無効力性だけということになる。

VI　結び

一体どのようにして非存在（＝過去・未来のもの）が存在になるのであろうか。能力をもつもの（＝存在）と能力をもたないもの（＝非存在）という点では全く異なるから、非存在が［そのまま］存在になることは決してない。むしろ、諸々の因縁があるとき存在が生じるが、それは前にはないものと言われるのである。

「ところで、この非存在は原因をもちこの［非存在］は原因をもたないというような非存在の違いはどのようにして構想されるのか」と言われることも不合理である。なぜなら、誰も非存在の原因を構想するのではなく、諸存在の原因こそが認められるからである。しかし、それは前にはなかったものの［原因］であるから、そのすべて［の存在・非存在］がすべて［の存在・非存在］の［原因］ではない。むしろ、或るもの（A）が有

143「結果の生起に対する能力」に関する議論（本書上巻第 1 章のV－4－2の前半の議論）を指すと思われる。

るときに或るもの（B）が生じる場合、それ（A）はまさにそれ（B）の［原因］であって、他のものの［原因］ではない。例えば、作用が前に存在しないことの諸縁は認められないが、作用［の存在］そのものの［諸縁は認められる］ように、である。また、［存在要素は三時に実在しながら］作用は前には存在せず諸縁によって作用する、というようなことはない。もし作用が前に存在しないことが認められないなら、その場合、時間は作用によって確立されると言うべきではない。実体（＝存在要素）と同様に、作用もまた恒常である［ことになってしまう］からである。

もし**十二処が**存在するも過去・未来のものは［存在し］ないなら、どのようにして過去の意処は確立されるのか。現在の認識（＝意処）こそが他の認識（＝過去の意処）の拠り所として確定するのであって、過去の［認識］が［そう］ではないからといって、この過失（＝過去の意処が確立されないこと）はない。

あるいは三時もと。もし三時があると説かれるなら、過去・未来のものは成立するから、［世親師は］**それ**（＝三時）**がある通りに説かれたのである**と言う。［即ち、］過去のものとは前に存在したものであり、未来のものとは原因があれば存在するであろうものであり、現在のものとは生じてまだ消滅していないものである。

どうしてそれととは「［どうして］過去・未来の煩悩と」である。**それに**とは「過去・未来の存在に」である。**それから生じそれの原因である随眠**（＝種子）**があるから**と云々。［即ち］以下のことが言われているのである。過去の煩悩から生じた随眠が現に存在するから過去の煩悩と結びつくのであり、未来の煩悩の随眠があるから未来の［煩悩と結びつくのである］。過去・未来の事物を対象とする煩悩の随眠があるからその事物に結びつくのである。

<衆賢>衆賢師は言う。以上のすべては無意味である。なぜなら、連続体において、過去の煩悩によって随眠という名の存在要素は生じないから、明らかに別の存在要素たる随眠など生じないである。[144]

---

[144] 本書第９章のⅥ（第二～三段落）参照。

＜答論＞［それ］も認められない。消滅しつつある煩悩によって、それと同類の未来の煩悩の生起に繋がる連続体が生ぜしめられるのである。それ（＝消滅しつつある煩悩）がないとき、それ（＝未来の煩悩）の生起に繋がる連続体はないからである。また、連続体のもつそれ（＝未来の煩悩）の生起に繋がるものが随眠と言われる。また、それ（＝随眠）は過去の煩悩の結果であり、未来の煩悩の原因である。それが断たれていないとき、過去・未来の煩悩と結びつくと言われるのである。そして、［過去の煩悩の］結果［としての随眠］が実在し［未来の煩悩の］原因［としての随眠］が実在するから、それ（＝随眠）が消滅するとき、［煩悩と］離れると言われるのである。

法性は実に深遠であると［世親師は言う］。存在要素の本性である法性とは、優れた静寂に戻った状態である。これに対して、衆賢師によって過去・未来が有るという決定に関する極めて多くのこと［が語られている］が、これに対する批判は、本書の増大を恐れて、論じない。内容的にはすべてが否定されると知られるべきである。

物は生じる、物は消滅するとは、同じ［物］が現在のものになってのち過去のものとなるという意味である。**未来のものが生じる**とはまさに生じようとしているからである。**現在のものが消滅する**とはまさに消滅しようとしているからである。**時間も生じる**とは、「それら［因果的存在］は、時間であり、言葉の対象である[145]」との句に基づいている。**時間からも生じる**とは、［未来時には］**多くの瞬間があるから**［そのうちの］一瞬間が生じるということである。

［本論に］**付随して入った**［議論］**が終わった**。ところで、それは過去・未来のものの考察であるのか。「［人は］**残りのすべての**［煩悩］**とすべての**［事物］**に関して結びつく**[146]」という［本論に］付随して入った［過去・未来のものの考察］である。

---

[145] AK I 7c. 'kathavastu'については以下を参照。 AKBh 5, 3~（ad AK I 7c）: kathā vākyam. tasya vastu nāma. sārthakavastugrahaṇāt tu saṃskṛtaṃ kathāvastûcyate... 櫻部 1975: 146, 147, n3 参照。

[146] AKBh V $24c_2d$.

第 11 章　LA [T]『倶舎論釈 随相』（満増）

D 112a1~120b3; P 141a1~151a4 [1]

第 1 節　構成・和訳

（1）構成（『倶舎論』に同じ）

I	序
II	三世実有説
II – 1	第一教証
II – 2	第二教証
II – 3	第一理証
II – 4	第二理証
II – 5	説一切有部と呼ばれる理由
III – 1	四大論師の異説
III – 1 – 1	第一説［ダルマトラータ（法救）説］
III – 1 – 2	第二説［ゴーシャカ（妙音）説］
III – 1 – 3	第三説［ヴァスミトラ（世友）説］
III – 1 – 4	第四説［ブッダデーヴァ（覚天）説］
III – 2	四異説中の第三説が有部の正統説
III – 2 – 1	第一説批判
III – 2 – 2	第二説批判
III – 2 – 3	第四説批判
III – 2 – 4	第三説が定説
III – 2 – 5	三世の違いは作用によって決定される
IV	作用説批判
IV – 1	作用説批判その一
IV – 2	作用説批判その二

[1] D: No. 4093, chu 112a1~120b3; P: No. 5594, ñu 141a1~151a6

（2）和訳

I　序

「**この過去のもの・未来のものは、実在するのか**」[2]とは、現在のものと同様にそれ自身の本体（自体）、本性（自性）をもって存在するのか［という意味］である。あるいは「**［実在］しないのか**」[3]とは、現在のもののように自身の本体をもって存在することはないのか［という意味］である。

「**すべての時間に存在するから**」[4]とは、現在のものと同様に過去・未来の位相においても本体をもって存在するから［ということである。よって］**恒常であるということになってしまう**[5]。

「［もし実在しないなら、］**どうしてそれに対して**」[6]とは、「［どうして］過去・未来のものに対して」ということである。「**それと**」[7]とは、「過去・未来の随眠と」ということである。「**結びつき、また、離れるのか**」[8]とは、「存在しないものが存在しないものと結びついたり離れたりすることは不合理である」ということである。［存在しないもの同士の結合または離反は］両方とも全くあり得ないからである。

「**因果的存在の特徴と結びつくから、因果的存在が恒常であるとは認められない**」[9]とは、「因果的存在である諸存在要素は因果的存在の特徴をもって［未来から現在、現在から過去というように］時間を移行するが、諸時間にある諸［存在要素］が恒常であるということは不合理である」ということである。

---

[2] AKBh295, 2~3: kiṃ punara idam atītānāgataṃ dravyato 'sti
[3] AKBh295, 3: atha na
[4] AKBh295, 3: sarvakālāstitvāt
[5] AKBh295, 3: śāśvatatvaṃ prāpnoti
[6] AKBh295, 3~4: kathaṃ tatra
[7] AKBh295, 4: tena
[8] AKBh295, 4: saṃyukto bhavati visaṃyukto vā
[9] AKBh295, 4~5: na saṃskārāṇāṃ śāśvatatvaṃ pratijñāyate [Vaibhāṣikaiḥ] saṃskṛtalakṣaṇayogāt

また、「過去のもの」等として説かれるから、諸々の因果的存在は恒常ではない。もし恒常であるのなら、虚空等と同様に、存在するもの(vastu)等と表現することが不可能になる。[10]

Ⅱ　三世実有説

「**明らかに主張される**」[11]とは、［過去・未来のものも］現在のものの様に本体を以って存在すると［主張されるのである］。

Ⅱ－１　第一教証

どうして[12]、彼らによってそのように主張されるのか。経典［に拠るの］か、論理［に拠るの］か、［経典と論理との］二に拠ってか、［それが］この質問の意図である。

「**説かれているから <AK25a2>**」[13]によって、まず、経典［に拠ること］が示される。なぜなら、「過去の物質はある、未来の物質はある」［等々］と、仏言で過去のもの・未来のものの存在が説かれているからである。

現在のものが述べられていないのは、［有部と世親の］両者に矛盾対立する主張がないからである。

Ⅱ－２　第二教証

「**認識は二に拠って**」[14]［云々］と詳説される。こ［の経典］では、過去のもの・未来のものの存在が事実上説かれている。即ち、先に直接的に説かれたものとは区別されている。
ここでは、「眼と色形」から「意と観念」まで［の各々］に依存して六種

---

[10] 本段落の内容は安慧註にはない。
[11] AKBh295, 4~5: pratijñāyate tu viṣadaṃ
[12] AKBh295, 5: kiṃ kāraṇam
[13] AK V $25a_2$: **uktatvāt**
[14] AKBh295, 14: dvayaṃ pratītya vijñānasya

の認識が［生じるが、それは各々の］拠り所（＝感官）と対象とによって決定されると言われる。その場合、もし［各々の拠り所に］区別がないと説かれ、なおかつ、対象がなくとも認識は生じるということが認められるなら、限定された原因がないから、盲人等にも、拠り所（＝眼等）なしに［色形等の］認識が生じるということがどうして認められないであろうか［認められてしまう］。

Ⅱ－３　第一理証

存在しないものは六種の対象に含まれないから、存在しないものを対象とする認識は存在しない。**従って、**［もし過去・未来のものが存在しないなら］**対象が存在しないから、**［過去・未来のものの］**認識そのものが存在しないことになってしまう**[15]**。**［即ち］認識は［六種の］各々の対象を把握するが、認識の対象が存在しないときには、この認識に何が起こるであろうか。従って、**認識そのものが存在しなくなってしまう。**［対象の］独自相も一般相もないときに、それ（対象）がどうして知覚され認識されるであろうか。

Ⅱ－４　第二理証

「**結果が生じるとき**」[16]と［以下に］詳説される。善悪の行為は消滅してのち長い間滅したままであるから、消滅してもはや存在しないというような場合には、原因が存在しないということであるから異熟果が生じることもない。無因のものが生じることは不合理である。過大適用の過失となるからである。

Ⅱ－５　説一切有部と呼ばれる理由

[15] AKBh295, 19: tato vijñānam eva na syād ālambanābhāvāt
[16] AKBh295, 21: phalotpattikāle

「**必ずこのこと**（＝過去・未来のものの実在）**が認められる、と伝説される**」[17]と［以下に］詳説される。説一切有部という名称は［説かれた］結果を根拠としているからである。それ故にこそ、「**それがあると説くから説一切有部である**［と認められる］<AK V 25cd$_1$>」[18]と言われる。［過去・未来・現在の］三時の意味で「一切」という語が用いられるから、「一切」という語は三時を指しているのである。

別の部派で、まだ結果が生じていない［業］は存在すると説く人々は分別説部である。

経量部は、現在のもののみ［が存在する］と説く。

Ⅲ－１　四大論師の異説

Ⅲ－１－１　第一説［ダルマトラータ（法救）説］

「**存在要素は**［未来等の三種の］**時間にあるとき、様態の違いはあるが**」[19]とは、未来等の様態の違いがあるということである。即ち、未来の様態を捨てて現在の様態となり、現在の様態を捨てて過去の様態となる。

「**実体の違いはない**」[20]とは、実体の本性（独自相）に違いはないということである。存在するものは三時にあって本性を逸脱しないからである。

また、未来等のこの様態とは何であるのかというなら、［答えよう］。あるものに基づいて過去、未来、現在のものであるとの認識または表現が生じるが、そのような特殊な属性のことである。

「**例えば、金の器**［云々］」[21]とは、この［特殊な属性］に関する２種の喩例［即ち］金と牛乳とである。［それらは］色（いろ）等の集合体であるが、［様態の例として］属性・形状・味等が説かれるからである。

即ち、［金・牛乳の］両者とも色等の集合体を本性としている。［そのうち］腕輪・腕環等と表現される根拠である属性・形状そのものだけが

---

[17] AKBh296, 1~2 : avaśyaṃ ca kilâitat (sarvāstivādena satā) 'byupaganta-vyam
[18] AK V 25cd$_1$: **tadastivādāt Sarvāstivādāḥ**
[19] AKBh296, 9~10 : dharmasyâdhvasu pravartamānasya bhāvānyathātvaṃ bhavati
[20] AKBh296, 10: na dravyānyathātvam
[21] AKBh296, 10: yathā suvarṇabhājanasya

変化するのであって、色は［変化し］ない。

同様に、牛乳、ヨーグルト、バターミルク等と表現される根拠である味、効力、熟成度、活力は変化するが、色は［変化し］ない。

Ⅲ－１－２　第二説［ゴーシャカ（妙音）説］

「**特徴の違いとする者**」[22]とは、特徴が生起するのを見て表現されている。従って、「**例えば男が一人の女を愛しているとき、他の［女］を愛していないわけではないように**」[23]と言う。一人の女への愛着が起こっているとき、他の女達へは愛着の「得」(prāpti) のみ[24]があって、［愛着が］現に起こっているわけではないように［特徴もまた同様］である。

Ⅲ－１－３　第三説［ヴァスミトラ（世友）説］

「**位相の違いとする者**」[25]云々と。位相に依拠して［過去等と］言い表される。存在要素は或る位相にあって作用をまだしていないときは未来のものと言われ、或る［位相］にあって作用をするときは現在のものと言われる。或る［位相］にあって作用をし終わったときは過去のものと言われる。

「**実体の違いによるのではない**［から］」[26]とは実体は三時のどこにあっても異なることがないからである。彼は位相を見て論じている。それ故にこそ、「**例えば一つの計算玉が**」[27]と言う。計算玉とは土の玉である。「**一の位に**」[28]とは「一の場所に」である。「**百の位に**」[29]とは、百の場

---

[22] AKBh296, 15: lakṣaṇānyathiko.
[23] AKBh296, 17~18: tad yathā puruṣa ekasyāṃ striyāṃ raktaḥ śeṣāsv avirakta iti.
[24] 有部は、愛着が潜在しているとは考えず、物でも心でもない「得」（心不相応行）によって顕在化していない愛着と結合しているとする。
[25] AKBh296, 19: avasthānyathiko
[26] AKBh296, 20: na dravyāntarataḥ
[27] AKBh296, 20: yathâikā vartikā
[28] AKBh296, 20: ekāṅke
[29] AKBh296, 21: śatāṅke

所にということである。「**千の位に**」[30]とは千の場所にということである。［存在要素の］その本性が変化することはないのであって、特定の場所との結合に基づいて数を表す名称が変わるのである。

III－１－４　第四説［ブッダデーヴァ（覚天）説］

「**見方の違いによるとする者**」[31]云々と。**前後に相対して、それぞれ**［過去等］**と呼ばれる**[32]。本性の違いによるのでもなく、実体の違いによるのでもない。過去のもの・現在のものに相対して後のものは未来のもの、現在のもの・未来のものに相対して前のものは過去のものと言われる。前後即ち過去のもの・未来のものに相対して現在のものと言われる。こ［の説］は前後に相対して表現されている。［即ち］前のもののみがあって後のものがないもの未来のものであり、後のもののみがあるが前のものがないものは過去のものである。前のものと後のものがあるものは現在のものである。

従って、「**或る女が母とも娘とも呼ばれるように**」[33]と言われるのである。前後に相対してであって、実体［の違いを見て］ではない。

Ⅲ－２　四異説中の第三説が有部の正統説

Ⅲ－２－１　第一説批判

「［第一のダルマトラータは］**転変を説くから**」[34]云々と。属性をもつものである実体は存続するというサーンキヤ派の定説と同様である。［即ち］牛乳は「甘さ」等の属性を捨ててヨーグルトの属性を本性とするものと成り、ヨーグルトの本性を捨ててバターミルク等を本性とするものに変化するという。それと同様に、この実在（存在要素）もまた、未来の様態

---

[30] AKBh296, 21: sahasrāṅke

[31] AKBh297, 1: anyathānyathikasya

[32] AKBh297, 1~2 : pūrvāparam apekṣyânyo 'nya ucyate

[33] AKBh297, 2~3: yathā ekā strī mātā vôcyate duhitā vêti

[34] AKBh297, 4: pariṇāmavāditvāt

を捨てて現在の様態となり、現在の様態を捨てて、過去の様態となるが、未来等の様態は実体と別物ではないということである。「**サーンキヤ派の主張に含まれるべきである**」[35]とは、それ（サーンキヤ説）の否定はこれ（ダルマトラータ説）の［否定］でもあることを示している。サーンキヤ派の主張は先に説かれ、［倶舎論］第三章で否定されている[36]。

Ⅲ－２－２　第二説批判[37]

「**第二には**」[38]とは「ゴーシャカには」である。

「**時間の混乱が起こってしまう**」[39]とは、過去時［のもの］に対して未来のものであることを望む者にとって［過去のものが］未来のものでもあることになってしまう、ということである。「［それは］どういうことか」と言うなら、過去の特徴と結びつきながら未来・現在の特徴とも結びついていないわけではない、ということである。［〜と結びついている（ldan）とは］「〜を伴っている（ldan）[40]」という意味である。未来のもの・現

---

[35] AKBh297, 4: Sāṃkhyapakṣe nikṣiptavyaḥ.

[36] この一文は安慧註にはない。安慧註はこの後サンガバドラ（衆賢）の反論を引用する（本書（上巻）第３章 III-2-1, pp. 99~100）。AKBh(159, 18~20): kathaṃ ca Sāṃkhyānāṃ pariṇāmaḥ | avasthitasya dravyasya dharmāntaranivṛittau dharmāntaraprādurbhāva iti | kaś câtra doṣaḥ | sa eva hi dharmī na saṃvidyate yasyâvasthitasya dharmāṇāṃ pariṇāmaḥ kalpyeta |「サーンキヤ派の「転変」とはどのようなものか。存続する実体のもつ或る属性が消滅して別の属性が生起することである。これにどんな過失があるのか。存続する［実体］の諸属性に変化（転変）が構想されるとすれば、そのような属性を持った［実体］が存在するということなどありえないからである。」

[37] この節の安慧註和訳（本書上巻第３章III-2-2, pp.99~100）は全体に間違いが多いので、直した訳文を本下巻の「本書（上巻）訂正表」に入れた。議論の内容は、喩例と本説とで意味内容がくい違っていることを言わんとしている。即ち、TA, LAは、ゴーシャカの主張である「存在要素と三時の特徴との不可離の関係」は喩例と矛盾すると註釈している。なぜなら、喩例は「或る女を愛する男には他の女への愛はない」という意味であり、主張の喩えになっていないからである。TSPでは喩例の意味に関係なく存在要素の真の在り方だけに触れて批判している。なお、本書上巻第３章の改訂和訳およびテキストを京女大宗文研紀要に掲載予定。

[38] AKBh297, 4: dvitīyasya

[39] AKBh297, 4~5: adhvasaṃkaraḥ prāpnoti

[40] 前者の ldan は yukta-として、註釈語の ldan は anvita-?.

在のものもそれと同様に説かれるべきである。［未来・現在のものも各々］三時と結びつくからである。

「**男**」[41]云々と。男が他の女達を現に愛しており、さらにそれ以上に［或る特定の］女を愛している［ように、と喩えるべきである］。「［愛する可能性を］**備えている(ldan=samanvāgama)**[42]」[43]ということは、愛情をもっていないということである［から、主張の喩えにはなっていない］。存在要素については［逆にゴーシャカの喩えに沿って言うなら］、「［一つの］特徴［のみ］が現に起こっている」または「［その］特徴と離れているわけではない（＝結びついている）」［という意味になる］。［その主張であるなら］諸存在要素の諸特徴は諸時間において混乱がないからである。［しかし、ゴーシャカは喩えでは男の他の女達への愛を否定しながら、主張では他の存在要素の特徴とも結びついているとしていることになる。］従って、この［ゴーシャカの主張］には譬喩の内容との同一性がどうしてあろうか[44]。

Ⅲ－２－３　第四説批判

「**第四には**」[45]［即ち］ブッダデーヴァには、一つの時間に前後の瞬間が存在する［ことになる］。その場合、前後の瞬間とは過去・未来であり、真中の［瞬間］は現在であるから、過去時にも三時があるということになる。

Ⅲ－２－４　第三説が定説

「**従って、これらすべて**［の論者］**のうちで**[46]『**第三**［のヴァスミトラ］

---

[41] AKBh297, 5: puruṣasya
[42] この“ldan”は、この上下の“ldan”とは違う意味で用いられている。
[43] AKBh297, 6: samanvāgama(ḥ)
[44] この段落は安慧註と全く一致する。なお、この安慧註 II-2-2 の和訳およびテキストを修正したものを「本書（上巻）訂正表」に記しておいた。
[45] AKBh297, 6: caturthasya
[46] AKBh297, 8~11: ata eṣāṃ sarveṣāṃ

が優れている <AK V 26c_1>』[47]」とヴァイバーシカ（毘婆沙師）は言う。

Ⅲ－２－５　作用による三世の確立

どのように優れているのかというなら、「**諸々の時間**（三時）**は作用によって決定される <AK26c_2d>**」[48]と言う。「**かの存在要素は**［まだ］**作用しないとき未来のものである**」[49]云々と。

作用とは眼等の「見る」（視覚機能）等のことである。識の「知る」（認識機能）ことである。色形等の［作用］は自らの感官（色形なら眼）の「対象であること」である[50]。［世親］師は「**以上のことはすべて**［よく知られている］」[51]として［以下に］詳説する[52]。

Ⅳ　作用説批判

Ⅳ－１　作用説批判その一

「**もし過去のものが実在するなら**」[53]云々と。もし過去・未来のものが現在のものと同様に本体をもって存在するなら、現在のものとの違いは全くないから、それ（過去・未来のもの）が過去・未来のものではないことになってしまう、という意味である。［過去・未来のものが現在のものと同様に本体をもって］存在するとしても、現在のものとの違いはあるということを示すために、「『**作用によって諸々の時間**（＝三時）**は確立される』<AK V 26c_2d>**[54]**と説かれているではないか**[55]」と［有部説を引いて、以下に］詳しく論じられる。

---

[47] AK V 26c_1: **tṛtīyaḥ śobhanaḥ**
[48] AK V 26c_2d: **adhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitā**
[49] AKBh297, 12: yadā sa dharmaḥ kāritraṃ na karoti tadânāgataḥ
[50] 同分・彼同分については、櫻部 1975（pp. 212~215）参照。
[51] AKBh297, 13: parigatam etat sarvam
[52] この一文は、AKBh [T]およびLAでは次節の先頭文とされる。
[53] AKBh276, 13: yady atītam api dravyato 'sty …
[54] AK V 26c_2d: **adhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ**
[55] AKBh297, 14: nanu côktam

「**もしそうなら、現在の**」[56]云々という［議論］で、［現在の］眼の作用が視覚機能である場合、視覚機能のないそれ（＝彼同分の眼）は作用していないから、現在の［眼］も未来のものであるということになろう。よって、作用が時間を確立するということは不合理である［と言う］。［以上が］詰問の意図である。

「［有部：］**与果・取果**［の作用］**がある**」[57]とは以下の通りである。「視覚機能等の作用によって時間は確立されないが、与果・取果［という作用］によって［時間は確立される］。なぜなら［彼同分の眼には作用がないという］逸脱はないからである」と［有部によって］説かれることになる。倶生する諸存在要素はそれ（眼）の士用果であり、その直後に生じる眼という感官は士用果または等流果である。その結果を与え取るとき［その眼は］現在のものである、ということである。

「**それなら**［過去の］**同類因等にも**」[58]と。［同類因等とは］同類因、遍行因、異熟因である。「［それらは］**結果を与えるから**」[59]［即ち］等流［果］、異熟果を与えるから[60]、［過去のものも］現在のものであることになってしまう。

「**半分現在のものに**」[61]と。もし与果・取果を合わせて作用であると認めるなら、その場合、半分現在のものであることになってしまう。[62]

IV – 2　作用説批判その二[63]

［以上のように、三時］すべての時間に作用をすることに妨げがありえないということから、「**また、次のことも答えられなければならない**」[64]

---

[56] AKBh 297, 15: yady evaṃ pratyutpannasya

[57] AKBh 297, 16: phaladānapratigrahaṇam

[58] AKBh 297, 16: (atītānām api) tarhi sabhāgatetvādīnāṃ

[59] AKBh 297, 16: phaladānāt

[60] 安慧註では"rgyu mthun pa dang |"で文が途切れているが、この後に例えば"rnam par smin pa'i 'bras bu 'byin pa'i phyir"という句を補うべきであろう。

[61] AKBh 297,16~17: ardhakāritrasya

[62] この後、安慧註は、衆賢説を引く。本書（上巻）pp. 103~104 参照。

[63] 本項では安慧釈はサンガバドラの説を引いて長い議論を展開している。本書（上巻）pp. 104~ 108 参照。

[64] AKBh 297, 17: idaṃ ca vaktavyam

と［以下に］詰問が行われる。**「その本体をもって存在する」**[65]［云々］と。［常に］現在のものの本体をもって存在しながら、**「常に作用することに対して『どんな妨げがあるのか <AK V 27a₁>』」**[66]［即ち］それによって或る時は作用しないようなどんな妨げがあるのか、という意味である。

「もし諸条件（pratyaya）が完全にそろわない」[67]［というなら］と。原因や［それに］類するもの［即ち］それら［原因やその類］である限りのもの等がそろわないから［三時の］すべての時間に作用することはないというなら［それはおかしい］。［諸条件も］**「常に存在することが認められているから**［云々］」[68]とは、原因等のそれら諸条件はすべての時間に存在すると認められているから、諸条件がそろわないと考えることはできないということである。

IV－3　作用説批判その三

「作用が過去とか」[69]云々において、以下のように論じられる。もし作用に別の作用がないのにもかかわらず作用はあると認められるなら、諸存在もまたそのように［作用がなくても］過去のもの等となるであろう。［従って］作用を説くことに何の意味があろうか。また、もし［別の作用がない場合に作用は他の諸存在から］逸脱するという過失に陥るから、作用に別［の作用］を認めるということなら、無限遡及の過失に陥るであろう。

「また、それ（作用）**が過去でもなく」**[70]云々と。［作用が過去でないなら］その場合、未来であるとも［現在であるとも］言えないということであり、それ（作用）は因果的存在ではないから、あらゆる時に存在すると

---

[65] AKBh 297, 17: tenâivâtmanā sato
[66] AKBh 297, 17~18: nityaṃ kāritrakaraṇe **"kiṃ vighnaṃ"**<AK V 27a₁>
[67] AKBh 297, 19: pratyayānām asamāgryam
[68] AKBh 297, 19~20: nityam astitvābhyupagamāt
[69] AKBh 297, 19: yac ca tat kāritram aītam
[70] AKBh 298, 1: atha tan nâivâtītaṃ

いうことになってしまう。

IV－4　作用と存在要素とは別なものではない
IV－4－1　三時は成立しない

「［有部：］［作用が存在要素と別のものなら］**そのような誤りがあろう**」[71]とは、作用にもまた作用があることになる［という誤り］と因果的存在でない（無為のもの）［という誤り］とである。「**もし作用が存在要素とは別のものでないなら**」[72]と。存在要素とは別のものでないから、存在要素と同様に作用は因果的存在でない（無為のもの）ということはなく、存在要素と同じくそれ（作用）に別の作用があるということもないから、無限遡及の過失はない［と有部は言う］。

［世親：］「**それなら、**［まさにそれ（＝存在要素）は］『**時間と結びつかない** <AK27b₁>』」[73]ということになってしまう。なぜなら、まさにそれ（存在要素）はそれ自体の[74]時間を確立する根拠とはなりえないからである。以上のことを言うために「**もし作用が存在要素に他ならないなら**」[75]［云々］と［倶舎論では］詳説される[76]。

［これに対して有部は言う］「**どうして**［時間の確立が］**成立しないのか**」[77]と。［さらに、］ものの本体自体が時間を確立することは認められないが、生起・未生起・消滅という位相が時間を確立する根拠として認められる。その場合でも、［作用なくして］時間の確立は成立しない［と］。[78]

---

[71] AKBh 298, 4: syād eṣa doṣo

[72] AKBh 298, 4: yadi dharmāt kāritram anyat syāt

[73] AKBh298, 6: evaṃ tarhi (sa eva) "**adhvāyogaḥ**"<AK V 27b$_1$>

[74] TA[T]: de nyid kyis（それ自身で）

[75] AKBh298, 8: yadi dharma eva kāritraṃ

[76] AKBh 298, 8-9 : yadi dharma eva kāritraṃ kasmāt sa eva dharmas tenâivâtmanā vidyamānaḥ kadācid atīta ity ucyate kadācid anāgata ity adhvanāṃ vyavasthā na sidhyati.

[77] AKBh298, 9: kim atra na sidhyati

[78] この後、安慧釈ではサンガバドラ説を引いて詳論を展開する。本書第 10 章のⅣ－4－1 参照。

IV－4－2　三時は不成立

「**何がなかったのか**」[79]と。**それが生じていないからまだ生じていないと言われるもの**[80]とは色形等の生起のことである。**以前には**［即ち］未来の位相には**何がなかったのか**［という文脈である］。もし作用がなかったと認めるなら、その場合、存在要素自体がなかったということになろう。なぜかと言えば、存在要素とは別の作用はないからである。［また、］「**それがないから消滅したと言われるような何が後に**」[81]と。何が過去の位相においてなくなるのか［という意味である］。もし作用がないというなら、後に存在要素自体がなくなるということになろう。存在要素とは別の作用はないからである。**もし前に無くて今存在する**[82]と認められない限り、現在のものは成立しない。**存在し終わってもう存在しないと認めない限り**[83]、過去のものは成立しない。前に無くて今存在し、存在し終わってもう存在しないということが認められるとき、三時は成立する。それ以外には［成立し］ない。

「**生滅と結びつかないから**」[84]と。過去のもの・未来のものは両方とも本体をもってすべての時間に存在するから、どのように生滅と結びつくのであろうか。従って、過去のもの・未来のものは因果的存在の特徴をもつことは不合理である。「**このような論法はかつてないものである**」[85]と。この論法は前後相矛盾している。［即ち］すべての時間に存在しながら生滅とも結びつくということは矛盾である。

同趣旨のことを示すために詩句（シュローカ）が［以下に挙げられる］。「**本体は常に存在し**」[86]とは、「色形等の本性なるものはすべての時間に

---

[79] AKBh298, 15~16: kim (asya pūrvaṃ) nâsīd
[80] AKBh298, 16: yasyâbhāvād ajāta
[81] AKBh298, 16: (kiṃ ca) paścān (nâsti) yasyâbhāvād vinaṣṭa ity ucyate
[82] AKBh298, 17: yady abhūtvā bhavati
[83] AKBh298, 17: nêṣyate bhūtvā ca punar na bhavatîti
[84] AKBh298, 18~19: utpādavināśayor ayogāt
[85] AKBh298, 19: apūrvâiṣā vāco yuktiḥ
[86] AKBh298, 21: svabhāvaḥ sarvadā câsti

存在すると認められ」ということである。そのような場合、色形等はすべての時間に存在するから恒常であることになってしまうというなら、「**かつ存在するものは恒常ではないと認められる**」[87]と言う。そのような場合、存在するものはその本体と別のものということになろうというなら、「**しかも、存在するものは本体とは別のものでない**」[88]と言う。「**明らかに自在天のなせる業である**」[89]とは、世間の論理を無視してただ恣意［的解釈］に陥っているからである。［あるいは、］「諸々の時間はすべて存在すると認められる。消滅も生起も認められない。存在するのは三種（＝過去・未来・現在）であるかあるいは何も存在しないかである。［それが］どうしてヴィシュヌの幻惑でないのか。」と［言われる］。

経量部でも［有部説は］誤りでしかない。サンガバドラ師は過去・未来のものの考察で多くを語るが、大部になることを恐れて、ここではそれについては論じない。

V　二教証・二理証批判

V－１　第一教証批判

V－１－１　第一教証批判その一

「**説かれているから**」[90]と［有部は］言う。［これに対して、世親］師は「**我々も**」[91]と言う。**以前に存在したものが過去のものである**[92]が、独自相をもって存続しているわけではないと言う。**原因があれば生じるであろうものが未来のものである**[93]［とは即ち、今現に］存在するわけではないということが意図されている。「**そのようにして、あるとは言うが**[94]」とは、前にあったものとこれからあるだろうもの［としてあるとは言うが］

---

[87] AKBh298, 21: bhāvo nityaś ca nêṣyate
[88] AKBh298, 22: na ca svabhāvād bhāvo 'nyo
[89] AKBh298, 22: vyaktam Īśvaraceṣṭitam
[90] AKBh299, 1: yat (tûktam) **uktatvād**<AK V 25a$_2$>
[91] AKBh299, 1: vayam api
[92] AKBh299, 1: atītaṃ tu yad bhūtapūrvam
[93] AKBh299, 1~2: anāgataṃ yat sati hetau bhaviṣyati.
[94] AKBh299, 2: evaṃ ca kṛtvā 'stîty ucyate

ということである。
ヴァイバーシカ(毘婆沙師)は、「[現在のもののようにと]**そのように誰が言ったか**」[95]という[なら]、[世親]師は「**そうでないなら、どのようにしてあるのか**」[96]と言う。「**過去・未来の本性をもって有る**」[97]とは、ヴァイバーシカ[の答]である。「過去・未来の本体をもって」という意味である。
因果は[あるのに]ないとする見解を否定するために、「過去のものはある」[98][等]と[世尊によって]説かれたのである。結果は[あるのに]ないとする見解を否定するために、「未来のものはある」と説かれたのである。「過去のものとは既に生じ終わったものであり、未来のものとはこれから生じるであろうものである」と言われるとき、「ある」とはどういうことであるか。実体の集まりであるというなら、[そうではない。][99]

従って、「**『ある(asti)』という語は不変化詞であるから**」[100]と言う。不変化詞[である]ということは[「今有る」という]表現そのものを否定するためである。なぜなら、[不変化詞は]三時を対象としていると知られるべきであるからである。もしこれが[「今有る」という]表現であるなら、ここでこれ(「今有る」という表現)と「過去は有る」・「未来は有る」という[表現]とが結合することはないであろう。なぜなら、[「今有る」という]表現は現在時であるからである。
「[例えば]**灯火の以前にないことが『ある』**」[101]云々と詳説される。「灯火の以前にないこと」は実在するわけではないが「ある」と言われる。[また、]**例えば「灯火は消えて『ある』が私によって消されたのではない**」[102]と言う話者がいるが、「ある」という語を使うことによって、この消えたことも「ある」(実在する)というわけではない。そのように、

---

[95] AKBh299, 2: kaś câivam āha
[96] AKBh299, 3: katham anyathâsti
[97] AKBh299, 3: atītānāgatātmanā
[98] AKBh299, 5~6: hetuphalāpavādadṛṣṭipratiṣedhārtham…asty atītam
[99] 安慧釈では、この後詳しい対論が行われる。本書(上巻)pp.114~115 参照。
[100] AKBh299, 6: astiśabdasya nipātatvāt
[101] AKBh299, 6: yathâsti dīpasya prāgabhāvo
[102] AKBh299, 7: yathā câsti niruddhaḥ sa dīpo na tu mayā nirodhita iti

過去・未来のものも実在することはないが「ある」と説かれたのである。従って、「ある」という語は誤りなく［実在を示す］だけに尽きるわけではないと理解される。「**さもなくば**」[103]とは、「もし既に生じたものが過去であり、縁があれば生じるであろうものが未来であるというように、「ある」という語が使われることが認められないなら」ということである。それゆえにこそ、過去・未来のものは成立しなくなるであろうと言うのである。あらゆる時間において、現在のもののように独自相として存在する［ことになる］からである。

V－１－２　第一教証批判その二

「［有部：］**それでは、世尊によって**」[104]云々と［以下に］詳説される。即ち、経典に「シャーリプトラ（舎利弗）よ、或る者達は『行為は過ぎ去り、尽き、消滅し、壊れ、変化して、［今は］存在しない』と語るが、その言葉には真実性はない。［しかし、］それ（真実性のない言葉）を、ラグダシキーヤカ派（林髻外道）の人々のように無知で愚かで不善の凡夫達は軽率にして各々をよく思慮せずに語るのである」云々と説かれた。それはなぜかというなら、「シャーリプトラよ、**行為は過ぎ去り、尽き、消滅し、壊れ、変化してもなおそれはある**」と説かれたとき、「**彼らはその行為がかつてあったことを認めなかったのか**［、否、認めたのである］」[105]。［即ち］彼らはその行為はかつてあったということを理解していたが、それが異熟［因となること］を恐れて、消滅した［行為］が実在するとは理解しなかったのである。従って、世尊は、その存在を示すために「**それはある**」と説かれたのである。そうでないなら、説く意味はないことになってしまう。以上［の議論］はまず、ヴァイバーシカ［が解釈した］経典の意味を述べたものである。

---

[103] AKBh299, 8: anyathā
[104] AKBh299, 8~9: yat tarhi … Bhagavatā
[105] AKBh299, 10: kiṃ te tasya karmaṇo bhūtapūrvatvaṃ nêcchanti sma

［これに対し、世親］師は、別様に論じるために「**そこでは**」[106]と［以下のように］詳説される。「**そこでは**」とは「経典では」である。「**その連続体**[107]**の中に**」[108]とは「連続体の中に潜在化したその行為［に］」である。「**それによって置かれた**」[109]とは「その行為によって置かれた、即ち、生じた」である。それは何かというなら、「**結果を与える**（＝結果を生起させる）**効力**」[110]である。即ち、その行為は連続体に特殊な結果を与える効力をもたらすのである。従って、世尊は、その行為は消滅してもそれ（行為）によって置かれ結果を生起させる効力が必ずあると言うために「それ（行為）は存在する」と説かれたのである。「**さもなければ**」[111]とは、「もし過去のものは［実］在するというなら」である。「**本体をもって存在するなら**」[112]云々と。その行為が独自相として存在するなら、現在のものと同様であるから「**過去のものなど成り立つはずはない**」[113]。従って、この［過去の］行為が実在であることを望むのはかつてない奇妙なことである。

V－１－３　第一教証批判その三

「［『勝義空性経』に説かれた］**ことは、まさにそのようなこと**（＝過去・未来のものは実在しないこと）**なのである**」[114]と。世尊によって過去・未来のものは存在しないことが［この経に］明らかに説かれている。従って、この経の意味はこのこと（＝過去・未来のものは実在しないこと）に他ならないと知られる。

---

[106] AKBh299, 10: tatra.
[107] “saṃtati”または”saṃtāna”（心相続）は、倶舎論和訳（本書（上巻）p.32）および称友釈和訳（同 p.66）では「心の流れ」、安慧釈和訳（同 p.117）および『真実集成』・『真実集成釈』和訳では「連続体」と訳している。
[108] AKBh299, 11: tasyāṃ saṃtatau.
[109] AKBh299, 10: tadāhitaṃ.
[110] AKBh299, 11: phaladānasāmarthyaṃ.
[111] AKBh299, 11: anyathā.
[112] AKBh299, 11: svena bhāvena vidyamānam.
[113] AKBh299, 11: atītaṃ na sidhyet.
[114] AKBh299, 12: itthaṃ câitad evaṃ.

「［反論：］もし**現在時に**［云々］」[115]とは、「現在時に現在のものが前に無くて今存在する」という意味である。「［答論：］**それはおかしい。時間は存在するものと別のものではないからである。**」[116]［即ち］「それはちがう。現在時は眼等の名称をもつものと別のものではないからである」ということである。「別の実在ではないからである」という意味である。現在時とは存在するものに他ならない。従って、現在のものはその本性として前に無くて今存在するように、「それら（因果的存在）は時間であり、言葉の拠り所である <AK I 7c>」[117]と説かれている。「**未来の眼は存在しないということが成立する**」[118]と。もし［眼自体の］本体に関して、前に無くて今存在するというなら、その場合、眼は前に無くて今存在するということになろう。従って、未来の眼は存在しないと成立する。

V－２　第二教証批判

「**今ここで**」[119]と詳説される。眼識等の［五識の］対象は現在のものであるから、拠り所（感官）と同様に対象も［認識を現在時に］生じさせる［原因］である。よって、意識のみが取り上げられる。現在の意はそれ（意識）の原因とされているから［意識を］生じさせる原因であるように、［意識の対象で過去・未来のものに関する］諸観念も同様［に意識の原因］であるのか。

V－２－１　第二教証批判その一

もし諸観念が［意識を］生じさせる原因であるというなら[120]、その場

[115] AKBh299, 12: varttamāne 'dhvany
[116] AKBh299, 15: na | adhvano bhāvād anarthāntaratvāt
[117] AK I 7c: ta evâdhvā kathāvastu
[118] AKBh299, 16: siddham idam anāgataṃ cakṣur nâstîti
[119] AKBh299, 17: tāvad iha
[120] AKBh299, 18: yadi tāvat janakaḥ pratyayo dharmāḥ

合、「**千劫後の未来に生じて来るであろうもの**［云々］」[121]とは、実際に千［劫］後［のもの］を［今］見ることなどありえないということを意図している。結果（意識）が前で原因（未来のもの）が後という考えは［正しく］理解したものではない。

V－２－２　第二教証批判その二

「［有部：］**もし存在しないなら、**［過去・未来のものは］**どのようにして対象であるのか**」[122]と。［意識を］生じさせる［原因］であるから実在と認めるのではなく、［意識の］対象であるから［実在と認めるの］である。存在しないと言うとき、存在しないことが対象の本性であるということは不合理である［と有部が言う］なら、「**これに対して今や**」[123]と詳説される。

我々は「対象のあるがままに存在しない」とは言わないが、あなたが実在と結びつけるような仕方では「存在しない」と言う。「**あった**」[124]とは過去の対象のことである。それはそのように［あったものとして］ある。「**あるだろう**」[125]とは未来の対象のことである。それもそのように［あるだろうものとして］ある。「あった」・「あるだろう」ということが［実在］対象としてあるのではないということは、どのようにして知られるのかというなら、それゆえに「**過去の物や**」[126]云々と詳説される。

眼識や［これまでの］経験知の力によって、その物質は［今］見られているかのように、また、感受は［今］経験されているかのように、「あった」と想起されるのであるが、［それは換言すれば、］眼・耳・鼻・舌・身［の五］識によって現在の色形等が経験されているかのように過去のものが想起されるのである。以上において、［非実在に関しての］勝れた根拠

[121] AKBh299, 19: yad anāgataṃ kalpasahasreṇa bhaviṣyati
[122] AKBh299, 21: yadi nâsti katham ālambanam
[123] AKBh299, 21: atrêdānīṃ
[124] AKBh299, 22: abhūd
[125] AKBh299, 22: bhaviṣyati
[126] AKBh299, 22: atītaṃ rūpaṃ (vedanāṃ) vā

が説かれている。それ（過去のもの）は、［今］経験されているかのようなものでありながらその本性としては過去のものであるから「あった」と把握され、経験されたものと同じものとして想起されるのである。
「**未来のものは**」[127]云々と。［未来のものは現在のものになるであろうと］**そのように諸仏**[128]**によって知られる**。なぜなら一切のものの知に対する妨げがないからである。［諸仏］以外の者によっては［そのように知られるの］ではない。［諸仏］以外の者によっては「あるだろう」とは把握されるが、現在のものになるであろう［と把握されるのでは］ない。
もし過去のものが経験された通りに［今］有り、未来のものがあるだろう通りに［今］有るなら、［それは］現在のものであって過去・未来のものではない。現在のものとの違いがないからである。
また、もし［過去に］経験された通りに、または、［未来に］あるだろう通りに［今］**ないのであれば**、その場合、［過去のものとは］捨て去られたものであり、［未来のものとは］これから受け取るものであるから、過去・未来のもの自体は存在しない。よって、**存在しないものも［認識の］対象であるということが成立する**。

V－２－３　第二教証批判その三

「**もしそれ**（現在のもの）**の散乱したものがそれ**（過去・未来のもの）**である**」[129]［のうち後の「それ」］とは、過去・未来のものを指す。現在のもの、**それの散乱したもの**が過去・未来のものである**というなら**[130]、**そうではない。散乱したものを把握することはできないからである**[131]。
もしそれら（過去・未来のもの）は散乱したものであるなら、散乱したまま把握されるか想起されるのであって、現在のものが経験されているかの

---

[127] AKBh299, 24: yathā cânāgataṃ
[128] 未来のものが現在のものになることを知るのは諸仏だけだと明確に註釈している。但し、AKBh（梵文）およびその玄奘訳は「諸仏」ではないと思われる。本書第 10 章の註 107 参照。
[129] AKBh299, 25: tad eva tadvikīrṇam
[130] AKBh299, 25: iti cet
[131] AKBh300, 1: na | vikīrṇasyâgrahaṇāt

ように「あった」と集合したものが想起されることはなくなるであろう。

「**また、もしそれぞれ**」[132]と詳説される。もしそれら過去・未来の物質だけは［それぞれ］原子に分解しているから過去・未来のものと呼ばれるに過ぎないのであって、存在要素の生滅に基づいて［過去・未来のものと呼ばれる］のではないというなら、**その場合、諸原子は**[133]三時のどの時にも変化しないから**恒常であるということになり**[134]、［その場合、諸原子の］**集積と分解だけということにもなってしまう**[135]。［即ち、］現在の位相において原子は集積するが、それが分散する[136]だけで過去・未来のものになってしまう。その場合、諸原子は恒常であることになり、諸原子は集積するだけで現在のものになるから、**何も生起することはないし**[137]、それら（諸原子）は分解するだけで過去のものであるから、何も**消滅しない**[138]。

その場合、**アージーヴィカ（邪命外道）の説が支持されていることになる**[139]。彼らもそのように主張するからである。「**経典**[140]**も無視されていることになる**」[141]とは、「［前の『勝義空性経』と］矛盾することになろう」である。どのように矛盾するのかというなら、「**眼は生じるとき**」[142]云々と言う。眼という感官の原子は未来時には散乱しているが現在時には集積するであろうという［理解］は、「**眼は生じるときどこからもやって来ない**」[143]というこの［経典の趣旨］を棄損することになろう。同様に、眼という感官の原子の集積は［過去・未来時には］分散するだけと認められるから、「**消滅してもどこにも集まることはない**」[144]と

---

[132] AKBh300, 1: yadi ca tat tad eva
[133] AKBh300, 1~2: evaṃ sati paramāṇavo
[134] AKBh300, 2: nityāḥ prāpnuvanti
[135] AKBh300, 2: paramāṇusaṃcayavibhāgamātraṃ (câivaṃ sati) prāpnoti
[136] D は“bya ba”、P は”bye ba”であるが、文脈上、”gyes pa”として読む。
[137] AKBh300, 2~3: na tu kiṃcid utpadyate
[138] AKBh300, 3: nâpi nirudhyata
[139] AKBh300, 3~4: Ājīvikavāda ālambito bhavati
[140] 第 1 章 V-1-3 参照。
[141] AKBh300, 4: sūtraṃ câpaviddhaṃ bhavati
[142] AKBh300, 4: cakṣur utpadyamānaṃ
[143] AKBh300, 4: cakṣur utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati (=AKBh299,12~13)
[144] =AKBh299, 13: nirudhyamānaṃ na kvacit saṃnicayaṃ gacchati

いう［前の経典］と矛盾するのである。

［また、］「**原子の集まりでない**［感受］」[145]とは、「原子が集積したものでない［感受］」という意味である。「**どうして散乱性があろうか**」[146]とは場違いであるから散乱性はないという意図である。「**それらも**」[147]とは、感受等［の四蘊］である。［現在時に］**生じたものが経験されているかのように思い出されるのである**[148]。

V－2－4　第二教証批判その四

「［有部：］**第十三処も対象となってしまう**」[149]と。**もし存在しないものも**[150]意識の**対象であるなら**[151]、その場合、**第十三処も**［即ち］存在しない点では過去・未来のものと同様であるそれ（＝第十三処）も**対象となってしまう**が、［実際は］対象にはならない。従って、存在しないものを対象とする認識は存在しないと決定される。

［世親：］「**それでは、第十三処は存在しないという**［この認識の対象は何か］」[152]云々と。「第十三処は存在しない」という認識の対象が実在であることは不合理である。第十三処は、眼等とは違って、存在しないからである。従って、存在しないこの［第十三処という］対象とは別に、何が［対象で］あるのかが説明されなければならない［と言う意味の世親の問である］。

「［第十三処という］**この名称こそが対象である**」[153]とヴァイバーシカは言う。第十三という序数の名称なるものこそが対象であるから、こ［の認識］も存在を対象としていると言うのである。

---

[145] AKBh300, 5: aparamāṇusaṃcitānāṃ vedanādīnāṃ
[146] AKBh300, 5: kathaṃ vikīrṇatvam
[147] AKBh300, 5: te 'pi
[148] AKBh300, 5: yathôtpannānubhūtāḥ smaryante
[149] AKBh300, 7: trayodaśam apy āyatanaṃ syāt
[150] AKBh300, 7: yady asad apy
[151] AKBh300, 7: ālambanaṃ syāt
[152] AKBh300, 7: atha trayodaśam āyatanaṃ nâstîty
[153] AKBh300, 8: etad eva nāmâlambanam

これに対して［世親師は］**それでは『名称は存在しない』と理解されることになる**[154]が、第十三処［が存在しないとは理解され］ない［ことになる］。

「［音声は以前にないという認識の対象について、有部は］**音声こそが**」[155]と。［音声こそが］「対象である」と文脈上つながる。なぜなら、三時における音声には本性の違いはない［と有部は考える］からである。

「**それでは**」[156]と［世親師によって］詳説される。もし音声が以前にはないということを対象とする者は音声をこそ対象とする［と有部は言う］が、［音声の］獲得をただ否定するのではないなら、その場合、**音声のないことを求める者に音声が発せられることになろう**[157]［即ち］その者が音声［のないこと］を求めても「音声はない」ということにならないのである。

［また、］「**もし未来の位相にある**［音声が対象であるなら］」[158]と。この場合、それ（音声）に関して「ない」という認識は現在のそれ（音声）がない［から］ということになるというなら、その理由はおかしい。「**同一であるから**」[159]と言われる。［有部によれば、すべての実在を主張するから］未来のものは現在のものに他ならない［が、それ］なら、どうして［未来の音声はあって］現在の［音声］はないというのか［つまり、未来のものが有れば現在のものも有るはずである］。また逆に、未来のものがないから現在のものもないという認識が生じることになってしまう。［未来のものと現在のものとに］違いはないからである。

あるいはまた、特殊性[160]［が生じるというなら］とは、「現在の位相に」ということである。「それ（特殊性）がないから現在のものはないのである」と言うなら、「［現在のものに属する特殊性は］前に無くて今存在する」ということが成立すると［世親師は］言う。なぜなら［特殊性は］

---

[154] AKBh300, 8: evaṃ tarhi nāmâiva nâstîti pratīyeta
[155] AKBh300, 9: śabda eva
[156] AKBh300, 9: evaṃ tarhi
[157] AKBh300, 9~10: yaḥ śabdābhāvaṃ prārthayate tasya śabda eva kartavyaḥ syāt
[158] AKBh300, 10: anāgatāvastha (iti cet)
[159] AKBh300, 11: ekatvāt
[160] AKBh300, 11: yo vā tasya viśeṣas

未来の位相には「まだ無い」が現在の位相には「現に有る」からである。「**存在と非存在の二つである**」[161]と。現在の位相については存在が対象である。未来の位相については非存在が対象である。

V－２－５　第二教証批判その五

［有部：］もし非存在が対象であるなら、「**それでは、**［釈迦牟尼］**菩薩が**」[162]と説かれたことはどのように了解されるべきか。即ち、「**世間にないものを**」と［経典で］詳説されたことである。それによって、それ（認識）の対象が非存在であることは否定されている。

［世親によって］「**増上慢をもった他の**」[163]と詳説される。この経典の意図は［以下の通りである］。「清浄でない三昧にある者達は、**存在しない光明を**[164]［即ち］瞑想状態における天眼に［現れる］**存在しない光明を**存在すると見るが、私は天眼に［現れ］照明を本性として存在する光明だけを存在すると見る」ということである。

「**思案がどうしてあろうか**」[165]とは、「存在するのか存在しないのかという疑念が［どうしてあろうか］」ということである。［従って］諸々の認識は存在と非存在を対象とするのであって、その二種が認識されるべきであることは成立するが、存在を対象とする［認識］だけが成立することはない。

「**また、どんな違いがあろうか**」[166]と。もし彼ら（増上慢をもつ者達）も存在する光明だけを見、存在しない［光明を見］ないなら、菩薩と他の者達との違いがどうしてあろうか［ということである］。

「**次の**［ように別の経典で説かれた］**ことはまさにそのようなことである**」[167]と。［「そのようなことである」とは］何かというなら、非存

---

[161] AKBh300, 11: ubhayaṃ (vijñānasyâ-lambanaṃ) bhāvaś câbhāvaś ca
[162] AKBh300, 12: yat tarhi Bodhisattvena
[163] AKBh300, 12~13: yat uta loke nâsti
[164] AKBh300, 14: asantam apy avabhāsaṃ
[165] AKBh300, 15: kuto 'sya vimarśaḥ syāt
[166] AKBh300, 15~16: ko vā viśeṣaḥ
[167] AKBh300, 16: itthaṃ câitad evam

在を対象とする認識［もある］という文脈である。存在と非存在の二種が認識の対象である。具体的に言うなら、存在するものを存在すると知り、存在しないものを存在しないと知るということである。

V－３　第一理証批判

従って、「**認識は存在するものを対象とするから**」ということも［三世実有の］**理由にはならない**[168]。

V－４　第二理証批判

V－４－１　第二理証批判その一

「**そうではなくて、それを前提とする特殊な連続体から**」[169]とは「［過去の］行為を前提とする特殊な心の連続体から」という意味である。「**それを前提とする連続体**」は、等流果［の連続］に相当して存在するから、それ故に「**特殊な**」と言われる。［それはまた］異熟果に相当する連続体［の一齣］が説かれるからである。「『**有我論否定**［の章＝（破我品）］』**で説明しよう**」[170]とは、「**それ**（過去の行為）**の連続体の特殊な変化から**［結果は生じる］。［それは］**種子から結果**［が生じる］**ように**［である］」[171]云々によって［説明しよう］ということである。

つくぁ

V－４－２　第二理証批判その二

「**或る人にとって、過去・未来のものが実在する**［なら］」[172]とは

---

[168] AKBh300, 18-19: tasmād ayam apy ahetuḥ | sadālambanatvād vijñānasyêti
[169] AKBh300, 20: kiṃ tarhi | tatpūrvakāt saṃtānaviśeṣād
[170] AKBh300, 20~21: Ātmavādapratiṣedhe sampravedayiṣyāmaḥ
[171] AKBh477, 10: tat saṃtatipariṇāmaviśeṣād bījaphalavat.
[172] AKBh300, 21: yasya tv atītānāgataṃ dravyato 'sti. なお、安慧釈（本書（上巻）第 3 章＝p.136）の『倶舎論』部分の和訳は間違い。

「仮象でない［なら］」である。**「それに対して（tatra）」**[173]とは「結果に対して」である。それ（原因）がないときそれ（結果）は存在しないから、結果の存在を生起させるものは原因の能力である。よって、［結果は］前に無くて今存在すると成立する。もし結果が恒常であるなら、それ（結果）に対する行為の能力はないことになる。従って、善悪の行為は無意味になってしまう。

ヴァイバーシカは［結果の］**生起に関する能力がある**[174]と［言う］。何の［能力］か［というなら］、「行為の」である。

それなら、〈生起〉は前に無くて今存在すると成立する[175]。その［行為の結果の］特殊性は以前には存在しないからである。**「また、すべてが存在するなら」**[176]とは「その行為と結果と〈生起〉［が存在するなら］である。「**今**、［何の］**何に対する**［能力が］」[177]と。〈生起〉なのか結果に対する行為なのか他のものなのか、**何の**（＝いずれの）原因の［何に対する］**能力があるのか**[178]。なぜなら、すべての時間［のもの］が実在するからである。

「［有部：］**それでは、現在のものにする能力がある**[179]［と答えよう］」とは、例えば行為が結果の存在［を現在にもたらす能力があるのと］同様である、ということである。

i)「［有部：］**他の場所へ引くことである**」[180]とは、「未来のものはその［現在の］場所にないから」ということを意図して言われている[181]。［世親：］「**恒常であることになってしまう**」[182]とは、それ（未来のもの＝結果）を引く諸原因は常に［結果と］近接しているからである。

---

[173] AKBh300, 22: tatra
[174] AKBh300, 22: utpādane sāmarthyam
[175] AKBh300, 22: utpādas tarhy abhūtvā bhavatîti siddham
[176] AKBh301, 1: atha sarvam eva câsti
[177] AKBh301, 1: (kasya) idānīṃ kva
[178] AKBh301, 1: kasya (idānīṃ kva) sāmarthyam
[179] AKBh301, 3: vartamānīkaraṇe tarhi sāmarthyam
[180] AKBh301, 3: deśāntarākarṣaṇam
[181] 「未来のものを他の場所即ち現在時に引くことである。それが、現在のものにする能力ということだ」という意味であろう。
[182] AKBh301, 4: nityaṃ prasaktam

「**非物質的なもの**」[183]［即ち］感受等**にどうしてそれ**（引くこと）**があろうか**[184]。［「それ」とは］「引くこと」を指している。それら（感受等）は常に場所を占めないことは確かである。結果を「**引くこと**」[185]［即ち］作用[186]と呼ばれるものは、**前に無くて今存在するものである**[187]。それは前に存在しないからである。

ii)「**もし本性を区別することである**［と有部が言うなら］」[188]と。［これに対して、］現在のものにすることによって、それ（現在のもの）に行為の能力が存在するというなら、その特殊性（能力）は**前に無くて今存在するということが成立する**[189]。［特殊性は］以前に存在したものに他ならないというなら、現在のものにされることによってこれ（行為）に特殊性が生じることはないから、行為には能力がないと決着する[190]。

VI　結び

「もし十二処は存在するが過去・未来のものは存在しないなら、意処は過去［・未来］のものを［認識対象として］どのように確立するのか」と言うなら、答えよう。現在のものの認識だけが、他の（＝過去・未来のものの）認識の拠り所であって、［現在のものを］存在するものとして確立するが、過去のものは［そのようには確立され］ない。よって、この過失［として指摘された過去・未来のものの実在自体］は［成立し］ない。

「**また、三時も**」[191]と。どういうことか。「［三時の］すべては存在する」という文脈である。もし「『三時がある』と言うとき、過去・未来のもの［の存在］が成立する」と言うなら、従って「［三時が］**ある通**

[183] AKBh301, 4: arūpiṇāṃ ca
[184] AKBh301, 4: kathaṃ tat
[185] AKBh301, 4: (yac ca) tad ākarṣaṇaṃ
[186] cf. SA476, 29: kriyāsaṃjñakaṃ. 安慧釈にも「作用」の語が見られる。
[187] AKBh301, 4~5: yac ca (tad ākarṣaṇaṃ) tad abhūtvābhūtam
[188] AKBh301, 5: svabhāvaviśeṣaṇaṃ cet
[189] AKBh301, 5: siddham　abhūtvābhavanam
[190] 本書（上巻）p.139, n.223
[191] AKBh301, 8: adhvatrayaṃ vā

りに説かれた」[192]と言うのである。［即ち、］以前にあったものが過去のものであり、原因があれば生じるであろうものが未来のものであり、生じてまだ消滅していないものが現在のものである、ということである。

「**どのようにしてそれとそれに関して結びつくのか**」[193]とは、「どのように**それ**［即ち］過去・未来の煩悩**と**、**それ**［即ち］過去・未来の事**物に関して結びつくのか**」ということである。「**それから生じそれの原因である随眠**（＝種子）**があるから煩悩と**」[194]と。「**それ**［即ち］過去の煩悩**から生じ**」が「**それから生じ**」である。「**それ**［即ち］未来の煩悩[195]の原因」が「**それの原因**」である。それ（随眠）はそれ（過去の煩悩）から生じそれ（未来の煩悩）の原因でもあるから、「**それから生じそれの原因**」である。「**それから生じそれの原因**」に他ならない随眠とは、それ（未来の煩悩）の原因でありそれ（過去の煩悩）から生じる随眠ということである。「それが**ある**」とは「**それから生じそれの原因である随眠がある**」である。それから生じそれの原因である随眠があることから、過去・未来の**煩悩と**結びつくことになる。「**それ**（過去・未来の事物）**を対象とする煩悩の随眠があるから**［過去・未来の］**事物と結びつくのである**」[196]と。それを対象とし、且つ、煩悩でもあるから、「**それを対象とする煩悩**」である。「**それを**」とは「過去・未来のもの［を］」である。「**それを対象とする煩悩の随眠**（-kleśānuśaya-）」とは「それを対象とする煩悩の随眠（-kleśasyânuśaya-）[197]」である。それは何かというなら、煩悩の薫習である。煩悩の種子という意味である。「**それを対象とする煩悩の随眠がある**」とは「それを対象とする煩悩の

---

[192] AKBh301, 8: yathā tu tad asti tathôktaṃ
[193] AKBh301, 9: kathaṃ tena tasmin vā saṃyukto bhavati
[194] AKBh301, 9: tajjataddhetvanuśayabhāvāt kleśena
[195] テキスト（D&P）は"phra rgyas"（随眠）となっているが、ここは文脈上"nyon mongs pa"（煩悩）でないといけない。本書（上巻）
[196] AKBh301, 9~10: tadālambanakleśānuśayabhāvād vastuni saṃyukto bhavati
[197] この二つの「煩悩の随眠」は、テキストでは"nyon mongs pa'i phra rgyas"（AKBh[T]も同様）で違いがないが、おそらく括弧内のサンスクリットで示したように、"-kleśānuśaya-"を"-kleśasyânuśaya-"と註釈したものと思われる。

随眠がある[198]」ということである。「**それを対象とする煩悩の随眠があるから、事物と**」とは「過去・未来の色形等と**結びつく**」である。

「**法性は深遠である**」[199]とは「諸々の存在要素の本性は深遠である」ということである。それ（深遠）とは「**必ずしも論理によって証明されない**」[200]［ということである］。

過去等の時間は種々に認識されるから、「**同義表現がある**」[201]と説かれた。［種々の表現］方法があるという意味である。「**物が生じ、物が消滅する**」[202]の意味は［例えば］「同じものが現在のものとなって後、過去のものとなる」ということである。［また、「或るものが生じ、別のものが消滅する」という表現がある。例えば、］「生起に直面したために**未来のものが生じ**[203]、消滅に直面したために**現在のものが消滅する**[204]」［と言われる］。「**時間も生じる**」[205]とは「それら（存在要素）は時間であり、言葉の対象である <AK I 7c>」[206]という言葉に基づく。「**時間からも生じる**」[207]とは「質料［因］[208]を本性とするものから存在要素は生じる」である。どうしてかというなら、「**未来時には多くの瞬間があるから**」[209]と言う。なぜなら、未来の多くの瞬間［即ち］多から成るものから或る瞬間［のもの］が生じるから「**時間からも生じる**」と言われたのである。

「**付随して入った**」[210]とは、「しかし、［人は］残りのすべて［の煩

---

[198] ここも直前と同じく“-kleśānuśaya-”を“-kleśasyânuśaya-”と註釈したものであろう。
[199] AKBh301, 12: **gambhīrā khalu dharmatā** <27d>
[200] AKBh301, 13: nâvaśyaṃ tarkasādhyā bhavati
[201] AKBh301, 13: asti paryāyo
[202] AKBh301, 13~14: rūpam utpadyate rūpaṃ nirudhyate
[203] AKBh301, 14: anāgatam utpadyate
[204] AKBh301, 14: varttamānaṃ nirudhyate
[205] AKBh301, 15: adhvâpy utpadyate
[206] AK I 7c: ta evâdhvā kathāvastu
[207] AKBh301, 15: adhvano 'py utpadyate
[208] “'byung khungs”というチベット訳語の意味は、辞書では「源泉(origin)」等の意味があるが定かでない。SA の該当箇所は”upādānarūpād”であるから、それに基づいて訳しておいた。なお、SA のチベット語訳ではこの語は訳されていない。
[209] AKBh301, 15~16: anekakṣaṇikatvād anāgatasyâdhvanaḥ
[210] AKBh301, 16: prasaṅgenâgatam

悩］とすべて［の事物］に関して［結びつく］」[211]というこの［本論］に**付随して入った**」ということである。

[211] AK V 24d: **śeṣais tu sarvaiḥ sarvatra saṃyutaḥ**

第２節 蔵訳テキスト　LA[T] D 112a1~120b1; P141a1~151a4.

I　D112a1~4; P141a1~a7

ci 'das pa dang ma 'ongs pa 'di rdzas su yod dam[212] zhes bya ba ni da ltar ba dang 'dra bar rang gi *ngo bo*[213] dang rang gi mtshan nyid kyis yod dam | **'on te** [Pa2] **med**[214] ces bya ba ni da *ltar*[215] ba ltar rang gi ngo bos med ces bya ba'o ||

dus thams cad du yod pa'i phyir[216] zhes bya ba [Da2] *ni*[217] | da ltar ba dang 'dra bar 'das pa dang ma 'ongs pa'i gnas skabs dag tu [Pa3] yang rang gi ngo bos yod pa'i phyir **rtag pa nyid du thal bar 'gyur ro**[218] ||

ji ltar[219] **de dang**[220] zhes bya ba ni 'das pa dang ma 'ongs pa'i dngos po dang ngo || **des**[221] zhes bya ba ni 'das pa dang ma 'ongs pa'i [Pa4] nyon mongs pas so || **ldan pa 'am bral** [Da3] **ba yin**[222] zhes bya ba la | med pa ni med pa dang ldan pa 'am bral bar mi rung ste | gnyi ga yang ci yang med pa'i phyir ro ||

'dus byas kyi mtshan nyid dan [Pa5] **ldan pa'i phyir 'dus *byas*[223] rnams rtag pa nyid du dam mi 'cha'i**[224] zhes bya ba *la*[225] 'dus byas kyi chos rnams ni 'dus byas kyi mtshan nyid kyi sgo nas dus su 'pho bar 'jug [Da4] pa yin la | dus dag la 'jug [Pa6] pa rnams ni rtag pa nyid du yang mi

---

[212] AKBh295, 2~3: kiṃ punar idam atītānāgataṃ dravyato 'sti
[213] P: ngoo
[214] AKBh295, 3: atha na
[215] D: lta
[216] AKBh295, 3: sarvakālāstitvāt
[217] TA reads "ci".
[218] AKBh295, 3: śāśvatatvaṃ prāpnoti. Cf. AKBh[T]: rtag pa nyid du 'gyur ro.
[219] AKBh[T]: ji ltar na
[220] AKBh295, 3~4: kathaṃ tatra
[221] AKBh295, 4: tena
[222] AKBh295, 4: saṃyukto bhavati visaṃyukto vā
[223] P omits "byas".
[224] AKBh295, 4~5: na saṃskārāṇāṃ śāśvatatvaṃ pratijñāyate [Vaibhāṣikaiḥ] saṃskr̥talakṣaṇayogāt
[225] D: las

rung *ngo*[226] || 'das pa la sogs par *bstan*[227] pa'i phyir yang 'du *byed*[228] rnams *rtag pa*[229] nyid ma yin no || gal te rtag par 'gyur na ni dngos po la sogs pa'i tha snyad [Pa7] nyid du mi rung ste | nam mkha' la sogs pa bzhin no ||

II D112a4~5; P141a7

gsal bar dam 'cha'o[230] [Da5] zhes bya ba ni da ltar ba ltar rang gi ngo bos yod pa nyid du'o ||

II – 1 D112a5~6; P141a7~b1

ci'i phyir[231] de rnams kyis de de ltar dam 'cha' ste | ci [Pa8] lung ngam rigs pa 'am | gnyi ga la brten nas yin zhes bya ba ni 'dri ba'i *bsam*[232] pa'o ||

gsungs phyir[233] zhes bya bas *re zhig*[234] lung ston pa ste | gang gi phyir 'das pa'i gzugs yod cing ma [P141b1] 'ongs [Da6] pa'i gzugs yod pa zhes mgur nas 'das pa ma 'ongs pa yod pa nyid du gsungs so ||
da ltar byung ba ni nye bar ma bkod de | gnyi ga la mi mthun par smra ba med pa'i phyir ro ||

II – 2 D112a6~b1; P141b1~5

[Pb2] **rnam par shes pa ni gnyis la brten nas**[235] zhes bya ba rgyas par 'byung ste | 'dir 'das pa dang ma 'ongs pa yod pa nyid du don gyis [Da7] **gsungs** *so*[236] zhes bya ba ni sngar dngos su gsungs ba las khyad [Pb3] par yin no ||

---

226 P: so
227 D: bsnyad
228 D: shes
229 P: rtags
230 AKBh295, 4~5: pratijñāyate tu viṣadaṃ
231 AKBh295, 5: kiṃ kāraṇam
232 P: bsams
233 AK V 25a2: **uktatvāt**
234 P: re zhig tu
235 AKBh295, 14: dvayaṃ pratītya vijñānasya
236 P: so ||

'dir ni mig dang gzugs la brten pa nas yid dang chos kyi bar la brten *nas*[237] rnam par shes pa drug *gis*[238] rten dang dmigs pa nges par brjod na | gal te khyad par [Pb4] med par brjod kyang yul med par yang rnam par shes pa skye bar rtog [D112b1] na ni | de ltar na long ba la sogs pa rnams la rten med *par*[239] yang rnam par shes pa skye bar ci ste mi rtog | khyad par gyi rgyu med pa'i [Pb5] phyir ro ||

II – 3　D112b1~3; P141b5~7

dngos po med pa yul drug gi khongs su ma 'dus pas dngos po med pa'i yul can gyi blo yod pa ma yin no || **de bas na dmigs pa med pa'i phyir rnam** [Db2] **par shes pa nyid du yang mi 'gyur** ***ro***[240・241] [Pb6] zhes bya ba la rnam par shes pa *ni*[242] dngos po so sor rnam par rig pa yin na rnam par shes par bya ba med na ni 'dis cung zad kyang rnam par shes pas des na **rnam par shes pa nyid du yang mi 'gyur ro** || [Pb7] rang dang spyi'i mtshan nyid med na des ci zhig khongs su chud par bya zhing rnam par [Db3] shes par bya ba yin |

II – 4　D112b3~4; P141b7~142a1

'bras ***bu skye ba'i***[243] **tshe ni**[244] zhes bya ba rgyas par 'byung ste | dge ba dang mi dge ba'i las [Pb8] 'gags nas yun ring du *lon*[245] pa'i phyir '*gag*[246] na ni yod pa ma yin la | de lta yin *na*[247] rgyu med pa'i phyir rnam par smin pa'i 'bras bu mi skye ba zhig go || rgyu med pa ni skye bar mi rung ste | ha

---

[237] P: nas shes
[238] D: gi
[239] P: pa
[240] P: ro ||
[241] AKBh295, 19: tato vijñānam eva na syād ālambanābhāvāt
[242] D omits "ni".
[243] AKBh[T] D: bu bskyed pa'i; P: bur skyed pa'i
[244] AKBh295, 21: phalotpattikāle
[245] P: len
[246] P: 'gags
[247] P: na |

cang [P142a1] thal bar 'gyur [Db4] ba'i phyir ro ||[248]

II – 5 D112b4~5; P142a1~3

gdon mi za bar '*di*[249] khas *blang*[250] bar bya dgos so zhes grag ste[251] zhes bya ba rgyas par 'byung ste | thams cad yod par smra ba zhes bya ba'i sgra ni bya ba'i rgyu mtshan can yin pa'i [Pa2] phyir ro || de nyid kyi *phyir*[252]

de yod smra ba'i phyir thams cad yod par smra ba[253]
zhes bya ba smos so || dus gsum la thams cad kyi [Db5] sgra nges par bkod pa'i phyir thams cad *kyi sgra*[254] dus gsum brjod do ||
bde ba[255] gzhan 'bras [Pa3] bu ma skyes pa yod pa nyid *smra*[256] ba rnams ni rnam par phye ste smra ba'o ||

mdo sde pa rnams ni da ltar byung ba tsam smra ba'o |

III – 1 D112b5~113b2; P142a3~143a2

III – 1 – 1 D112b5~113a2; P142a3~8

chos dus rnams su 'jug pa na dngos po gzhan du 'gyur gyi[257] zhes bya ba ni ma 'ongs pa la sogs pa'i dngos po gzhan [Db6, Pa4] du 'gyur ba ste | 'di ltar ma 'ongs pa'i dngos po 'dor zhin da ltar byung ba'i dngos por 'gyur la | da ltar byung ba'i dngos po 'dor zhing | 'das pa'i dngos por 'gyur ro ||

rdzas gzhan du 'gyur ba ni ma yin no[258] zhes bya ba ni rdzas kyi rang

---

[248] P omits "||".
[249] P: ni
[250] P: blangs
[251] AKBh 296, 1~2 : avaśyaṃ ca kilâitat (sarvāstivādena satā) 'byupagantavyam
[252] D: phyir |
[253] AK V 25cd$_1$: **tadastivādāt Sarvāstivādāḥ**
[254] P: kyis sgras
[255] P: sde pa ?
[256] D: not clear
[257] AKBh 296,9~10 : dharmasyâdhvasu pravartamānasya bhāvānyathātvaṃ bhavati
[258] AKBh 296, 10: na dravyānyathātvam

gi mtshan nyid gzhan du ‘gyur [Pa5] ba *ni*[259] ma yin pa ste | dngos po dus rnams su [Db7] ‘jug pa ni raṅg bzhin ‘khrul pa med pa’i phyir ro ||

yang ma ‘ongs pa la sogs pa’i dngos po ‘di ci zhig ce na | gang las ‘das pa dang ma ‘ongs pa dang da ltar ba’i shes pa dang brjod pa ‘jug [Pa6] pa’i yon tan gyi khyad par ro ||

dper na gser gyi snod[260] ces bya ba ni de nyid la dpe gnyis po gser dang ‘o ma *ste*[261] | [D113a1] kha dog la sogs pa’i tshogs pa’i yon tan dbyibs dang ro la sogs pa bstan bar bya ba’i phyir ro ||

‘di ltar gnyi [Pa7] ga yang kha dog la sogs pa tshogs pa’i bdag nyid yin la | de la yang dpung rgyan dang *gdu bu*[262] la sogs pa brjod pa’i rgyu *mtshan*[263] yon tan dbyibs kyi bdag nyid [Da2] tsam kho na zhig gzhan du ‘gyur ba *nyid*[264] yin gyi | kha dog ni ma [Pa8] yin no ||

de bzhin du ‘o ma *dang*[265] zho dang dar ba la sogs pa’i brjod pa’i rgyu mtshan ro dang nus pa *dang*[266] smin par byed pa dang | mthu rnams gzhan du ‘gyur ba nyid yin gyi | kha dog ni ma yin no ||

III－1－ 2　D113a2~4; P142a8~b2

mtshan nyid gzhan du ‘gyur ba [P142b1] **pa ni**[267] mtshan nyid [Da3] ‘jug pa thob pa la ltos nas tha snyad ‘dogs te | de nyid kyi phyir **dper na skyes bu bud med *gcig*[268] la chags pa lhag ma rnams la ‘dod chags dang bral ba ma yin *pa bzhing*[269] *no*[270・271]** zhes bya ba smos te | bud med

---

[259] P omits”ni”.
[260] AKBh 296, 10: yathā suvarṇabhājanasya
[261] D: sta
[262] P: gdu gu
[263] P: mtshan |
[264] P: zhig
[265] D&P: dang |
[266] P: dang |
[267] AKBh 296, 15: lakṣaṇānyathiko
[268] D&P: cig
[269] P omits “pa bzhing”.
[270] P: no |
[271] AKBh 296, 17~18: tad yathā puruṣa ekasyāṃ striyāṃ raktaḥ śeṣāsv avirakta

gcig[272] la 'dod chags kyi [Pb2] lhag par zhen par 'gyur la |[273] bud med lhag ma rnams la 'dod chags kyi thob [Da4] pa kho na yod kyi kun tu 'byung ba ni ma yin pa lta bu'o ||

III – 1 – 3 D113a4~6; P142b2~6

gnas skabs gzhan du gyur pa ba[274] zhes bya ba la sogs pa 'byung ste | gnas skabs la ltos nas tha snyad [Pb3] 'dogs te chos de gnas skabs gang na bya ba mi byed pa de na ni ma 'ongs pa zhes bya ba la | gang na byed pa de na ni da ltar zhes bya'o || gang na byas nas [Da5] 'gags pa de na ni 'das pa zhes bya'o ||

rdzas gzhan gyi sgo nas ni ma yin te[275] zhes [Pb4] bya ba ni rdzas ni dus gsum char du yang tha mi dad pa'i phyir ro || 'di gnas skabs la ltos nas tha snyad brjod de | de nyid kyi phyir **dper na ri lu gcig**[276] ces bya ba smos te | sa'i ri lu'o | **gcig gi shod mig tu**[277] [Pb5] zhes bya ba ni [Da6] gcig gi gnas su'o || **brgya'i shod mig tu**[278] zhes bya ba ni brgya'i gnas su'o || **stong gi shod mig tu**[279] zhes bya ba ni stong gi gnas *su'o*[280] || de rang bzhin gzhan du 'gyur ba ni ma yin gyi | 'o na ci zhe na | gnas [Pb6] kyi khyad par dang 'brel pa las grangs *ston*[281] par byed pa'i *ming*[282] gzhan du 'byung ngo ||

III – 1 – 4 D113a6~b2; P142b6~143a2

---

[272] D: cig cf. AKBh[T] D: cig, P: gcig
[273] P omits "|".
[274] AKBh 296, 19: avasthānyathiko
[275] AKBh 296, 20: na dravyāntarataḥ
[276] AKBh 296, 20: yathâikā vartikā
[277] AKBh 296, 20: ekāṅke
[278] AKBh 296, 21: śatāṅke
[279] AKBh 296, 21: sahasrāṅke
[280] D: so
[281] P: stong
[282] P: mi

gzhan dang [Da7] **gzhan du 'gyur ba pa ni**[283] zhes bya ba la sogs pa la | **snga ma dang phyi ma la ltos nas gzhan dang gzhan zhes brjod**[284] kyi | rang bzhin gzhan [Pb7] du 'gyur ba ma yin zhing | rdzas gzhan du 'gyur ba ni ma yin te | 'das pa dang da ltar ba la ltos nas phyi ma ma 'ongs pa zhes bya ba la | da ltar ba dang ma 'ongs pa la ltos [D113b1] nas snga ma 'das pa zhes bya zhing | snga ma dang phyi ma ste 'das pa dang ma 'ongs pa la ltos nas da ltar ba zhes bya'o || 'di ni snga ma dang [Pb8] phyi ma la ltos nas tha snyad brjod de | gang la snga ma kho na yod kyi | phyi ma med pa de ni ma 'ongs pa yin la | gang la phyi ma kho na yod [P143a1] kyi snga ma med pa de ni 'das pa yin zhing | gang [Db2] la snga ma dang phyi ma yod pa de ni da ltar ba yin no || de nyid kyi phyir **bud med cig la ma zhes kyang bya | bu mo zhes kyang bya ba bzhin *no***[285・286] zhes bya ba brjod de | [Pa2] snga ma dang phyi ma la ltos nas yin gyi | rdzas ni gzhan ma yin no ||

III – 2　D113b2~114a4; P143a2~b5

III – 2 – 1　D113b2~5; P143a2~6

yongs su 'gyur bar smra ba'i *phyir*[287・288] zhes bya ba la sogs pa 'byung ste | grangs [Db3] can gyi grub pa'i mtha' ni chos can rdzas *gnas*[289] bzhin du 'o ma'i chos mngar [Pa3] ba la sogs pa yongs su btang nas zho'i chos kyi bdag nyid du rnam par gnas par 'gyur la | zho'i chos yongs su btang nas | dar ba la sogs pa'i bdag nyid du yongs su 'gyur *ro*[290] zhes bya ba yin pa de bzhin du [Pa4] 'di'i [Db4] yang rdzas ni ma 'ongs pa'i dngos po yongs su dor nas | da ltar ba'i dngos por 'gyur la | da ltar ba'i dngos po

---

[283] AKBh 297, 1: anyathānyathikasya
[284] AKBh 297, 1~2 : pūrvāparam apekṣyânyo 'nya ucyate
[285] P: no ||
[286] AKBh 297, 2~3: yathā ekā strī mātā vôcyate duhitā vêti
[287] D: phyir ||, P: phyir |
[288] AKBh 297, 4: pariṇāmavāditvāt
[289] P: nas
[290] P: ro ||

yongs su dor nas kyang ‘das pa’i dngos por ‘gyur zhing | ma ‘ongs pa la sogs pa’i dngos po rnams [Pa5] rdzas las don gzhan nyid kyang ma yin no zhes bya ba yin no ||

grangs can gyi phyogs [Db5] **la glan par *bya'o***[291 · 292] zhes bya ba ni de’i dgag pa gang yin pa de ni ‘di’i yang yin *no*[293] zhes bstan pa yin la | grangs can gyi phyogs ni sngar [Pa6] mdzod kyi gnas gsum par bkag zin to ||

III – 2 – 2 D113b5~114a1; P143a6~b2

gnyis pa’i yang[294] zhes bya ba ni btsun pa dbyangs sgrogs kyi’o || **dus ‘chol bar ‘gyur te**[295] zhes bya ba ni gang [Db6] zhig ‘das pa’i dus su ma ‘ongs par ‘dod pa de ni ma ‘ongs par yang [Pa7] ‘gyur ro || ji ltar zhe na |[296] ‘das pa’i mtshan nyid dang ldan la | ma ‘ongs pa dang da ltar ba’i mtshan nyid dag dang mi ldan pa ma yin pa ste | ldan zhes bya ba’i tha tshig go || ma ‘ongs pa dang da ltar byung ba yang de dang ‘dra bar brjod [Db7] par [Pa8] bya ste | re re yang dus gsum dang ldan pa’i phyir ro ||

skyes bu[297] zhes bya ba rgyas par ‘byung ste | skyes bu bud med kyi gong bu gzhan la ‘dod chags kun tu ‘byung zhing shas che ba ni bud med la chags pa zhes bya ba la | **ldan** [P143b1] **pa’i**[298] sgo nas ni ‘dod chags dang bral ba *zhes*[299] bya na | chos la ni mtshan nyid [D114a] kun tu ‘byung ba ‘am mtshan nyid dang mi ldan pa med de | chos rnams gyi mtshan nyid dag ni dus rnams su ‘khrul pa med pa’i phyir ro || de’i phyir [Pb2] ‘dir dpe la dngos dang mtshungs pa ci zhig yod |[300]

---

[291] P: bya’o ||
[292] AKBh 297, 4: Sāṃkhyapakṣe nikṣiptavyaḥ
[293] P: no ||
[294] AKBh 297, 4: dvitīyasya
[295] AKBh 297, 4~5: adhvasaṃkaraḥ prāpnoti
[296] P omits “|”.
[297] AKBh 297, 5: puruṣasya
[298] AKBh 297, 6: samanvāgama(ḥ)
[299] P: zhas
[300] P omits “|”.

III – 2 – 3 D114a1~2; P143b2~3

bzhi pa'i[301] ste | btsun pa sangs rgyas lha'i yang dus gcig la snga ma dang phyi [Da2] ma'i skad cig ma yod de | de la snga ma dang phyi ma'i skad cig ma dag ni 'das pa dang ma 'ongs pa yin [Pb3] la | dbus kyi ni da ltar byung ba yin pas 'das pa'i dus la yang dus gsum yod par 'gyur ro ||

III – 2 – 4 D114a2; P143b3

de lta bas na de dag thams cad kyi nang na[302]

gsum pa bzang *ste*[303・304]

zhes bya ba ni bye brag tu smra ba rnams so ||

III – 2 – 5 D114a2~4; P143b3~5

ji ltar [Da3] bzang zhe na | gang gi [Pb4] phyir *de*[305] ni "**bya ba yis | dus rnams rnam gzhag**"[306] ces bya ba smos so || **gang gi tshe chos de bya ba mi byed pa de'i tshe ni ma 'ongs pa yin *la***[307・308] zhes bya ba rgyas par 'byung ba ste |

bya ba yang mig la sogs pa rnams kyi ni lta ba la sogs pa'o | [Pb5] rnam par shes pa'i *ni*[309] rnam par shes pa'o || [Da4] gzugs la sogs pa rnams kyi ni rang gi dbang po'i sbyod yul nyid do || slob dpon gyi **de thams cad ni *go na***[310・311] zhes bya ba rgyas par smos so ||[312]

---

301 AKBh 297, 6: caturthasya
302 AKBh 297, 8~11: ata eṣāṃ sarveṣāṃ
303 P: ste |
304 AK V 26c1: **tṛtīyaḥ śobhanaḥ**
305 P: de'i
306 AK V 26c2d: adhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ
307 D: pa
308 AKBh 297, 12: yadā sa dharmaḥ kāritraṃ na karoti tadânāgataḥ
309 D omits "ni".
310 AKBh[T]: yong su go na
311 AKBh 297, 13: parigatam etat sarvam
312 D&P: |

IV D114a4~; P143b5~

IV – 1 D114a4~b3; P143b5~144a5

gal te 'das pa yang rdzas su yod la[313] zhes [Pb6] bya ba rgyas par 'byung ste | gal te 'das pa dang ma 'ongs pa da ltar ba bzhin du rang gi ngo bo kho nas yod na ni | [Da5] da *ltar*[314] ba dang khyad par 'ga' yang yod pa ma yin pas de'i 'das pa dang ma 'ongs pa nyid nyams par 'gyur ro snyam du dgongs [Pb7] so || yod kyang da ltar las khyad par yod par bstan pa'i phyir

bya ba yis | dus rnams rnam gzhag <AK V 26c_2d>[315]

ces bshad pa ma yin nam[316] zhes bya ba rgyas par *smos*[317] so ||

gal te de ltar [Da6] **na da ltar byung ba'i**[318] zhes bya ba la sogs pa la mig gi bya [Pb8] ba ni lta ba yin na |[319] de yang de dang mtshungs par byed pa ma yin pas de'i tshe da ltar ba yang ma 'ongs par 'gyur ba'i phyir bya ba'i dus rnam par gzhag pa mi rigs so zhes bya ba *ni*[320] dri ba'i bsam pa'o ||

'bras bu 'byin pa dang [P144a1] **'dzin pa yin no**[321] zhes [Da7] bya bas ni | 'di skad du | lta ba la sogs pa'i bya bas ni dus *rnam par*[322] gzhag pa ma yin gyi | 'o na ci zhe na | 'bras bu 'byin pa dang 'dzin pa'i bdag nyid kyis yin te | 'khrul pa [Pa2] med pa'i phyir ro zhes bstan par 'gyur te | lhan cig 'byung ba'i chos rnams ni de'i skyes bu byed pa'i 'bras bu [D114b1] yin la | de ma thag tu 'byung ba'i mig gi dbang po ni skyes bu byed pa'i 'bras bu dang | rgyu mthun pa'i *'bras bu*[323] [Pa3] yin zhing | 'bras bu de yang 'byin pa dang 'dzin pa na da ltar ba zhes bya'o ||

---

313 AKBh 276, 13: yady atītam api dravyato 'sty~
314 P: lta
315 AK V 26c_2d: adhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ
316 AKBh 297, 14: nanu côktam
317 P: smras
318 AKBh 297, 15: yady evaṃ pratyutpannasya
319 P omits "|".
320 P: ni |
321 AKBh 297, 16: phaladānapratigrahaṇam
322 P: rnams (instead of "rnam par")
323 D: 'bras bu de

'o na ni skal ba mnyam pa'i rgyu la sogs pa[324] zhes bya ba ni | skal ba mynam pa dang kun tu 'gro ba [Db2] dang | rnam par smin pa'i rgyu rnams so || [Pa4] **'bras bu 'byin pa'i *phyir***[325・326] zhes bya ba la rgyu mthun pa dang | rnam par smin pa'i 'bras bu 'byin pa'i phyir bya ba yod par thal bar 'gyur la | de'i phyir 'das pa yang da ltar ba nyid du thal bar 'gyur ro ||

bya ba phyed du[327] [Pa5] *zhes*[328] bya ba la gal te 'bras bu [Db3] 'byin pa dang 'dzin pa bsdus par bya ba 'dod na | de lta na yang phyed da ltar ba nyid du thal bar 'gyur ro ||

IV – 2 D114b3~5; P144a5~b1

thams cad kyi tshe bya ba byed pa la gegs mi srid do snyam ste | 'dri ba ni '**di yang brjod** [Pa6] **par bya dgos te**[329] zhes bya ba'o || **de'i bdag nyid kho nar yod na**[330] zhes bya ba rgyas par 'byung ste | da ltar ba'i rang bzhin [Db4] de kho nar yod cing bdog na **rtag tu bya ba byed pa la**[331]

gegs su zhig byed[332] <AK V 27a$_1$> de |

gang gis na res 'ga' zhig bya ba [Pa7] mi byed par 'gyur ba | su zhig gegs byed ces bya ba'i tha tshig go ||

gal te rkyen rnams ma tshogs pa yin no[333] zhes bya ba *la*[334] rgyu dang mtshungs pa de ma thag pa la sogs pa rnams ma tshogs pa [Db5] yin te | de'i phyir thams cad kyi tshe [Pa8] bya ba byed par mi 'gyur ro zhe na | **rtag tu yod pa nyid du khas blangs pa'i phyir *ro***[335・336] zhes bya ba ni

---

324 AKBh 297, 16: (atītānām api) tarhi sabhāgatetvādīnāṃ
325 D: phyir dang; P: phyir dang |
326 AKBh 297, 16: phaladānāt
327 AKBh 297, 16~17: ardhakāritrasya
328 D: zhas
329 AKBh 297, 17: idaṃ ca vaktavyam
330 AKBh 297, 17: tenâivâtmanā sato
331 AKBh 297, 17: nityaṃ kāritrakaraṇe
332 AK V 27a$_1$: kiṃ vighnaṃ
333 AKBh 297, 19: pratyayānām asamāgryam
334 P: la |
335 P: ro ||
336 AKBh 297, 19~20: nityam astitvābhyupagamāt

rgyu la sogs pa'i rkyen de rnams dus thams cad du yod pa nyid *du*[337] khas blangs pa'i phyir rkyen ma tshogs par brtag par mi rigs [P144b1] so ||

IV – 3 D114b5~7; P144b1~3

bya ba 'das pa dang[338] zhes bya ba rgyas par [Db6] 'byung ba la | 'di skad bstan par 'gyur te | gal te bya ba la bya ba gzhan zhig med par yang bya ba yin par 'dod na *ni*[339] dngos po rnams kyang de ltar ma 'ongs pa la sogs par 'gyur [Pb2] te | bya ba *brtag*[340] pas ci zhig *bya*[341] | ji ste 'khrul pa'i skyon du 'gyur du *'ong bas*[342] bya ba la yang | bya ba gzhan 'dod na [Db7] ni de lta na yang thug pa med *pas*[343] thal bar 'gyur ro ||

'on te *de ni*[344] 'das pa yang ma yin[345] zhes bya ba rgyas par [Pb3] 'byung ngo || de'i tshe ma 'ongs pa yin *no*[346] zhes brjod par mi bya'o[347] zhes bya ba la | de 'dus *ma*[348] byas yin pa'i phyir thams cad kyi tshe na yod par thal bar 'gyur ro ||

IV – 4 D114b7~115b3; P144b3~

IV – 4 – 1 D114b7~115a3; P144b3~7

skyon der yang 'gyur [D115a1] **ba zhig na**[349] zhes bya ba ni bya ba la yang bya ba [Pb4] yod par thal ba dang | 'dus ma byas nyid do || **gal te chos las bya ba gzhan zhig yin na**[350] ni zhes bya ba la | chos las gzhan ma

---

[337] P omits "du" (not clear).
[338] AKBh 297, 19: yac ca tat kāritram aītam
[339] P: ni |
[340] P: brtags
[341] P: bya ba
[342] P: 'ongs pas
[343] P: par
[344] AKBh[T] D&P: de
[345] AKBh 298, 1: atha tan nâivâtītaṃ
[346] P: no |
[347] P: bya'o |
[348] P omits "ma".
[349] AKBh 298, 4: syād eṣa doṣo
[350] AKBh 298, 4: yadi dharmāt kāritram anyat syāt

yin pa'i phyir na ni bya ba chos bzhin du 'dus ma byas ma yin la | chos ltar de la bya ba gzhan [Pb5] yod pa ma [Da2] yin pas *thug*[351] pa med *pa*[352] ma yin no ||

de lta na ni *'o na*[353] | **dus su mi rung**[354] ba de nyid du 'gyur te *de*[355] nyid ni de nyid kyi dus rnam par gzhag pa'i rgyur mi rung ba'i phyir ro || de nyid bstan pa'i phyir **gal te chos kho na bya ba** [Pb6] **yin na** zhes bya ba rgyas par smos so ||

mi 'grub pa ci zhig yod[356] ces bya ba *'byung*[357] ste | dngos [Da3] po'i rang *gi*[358] ngo bo nyid ni dus rnam par gzhag pa'i rgyu nyid du mi 'dod de | 'o na ci *zhig*[359] zhe na | skyes pa dang ma skyes pa dang *zhig pa'i*[360] gnas skabs [Pb7] dag tu dus rnam par gzhag pa'i rgyu nyid du khas len no || de'i tshe yang dus kyi rnam par gzhag pa mi 'grub bo ||

IV – 4 – 2 D115a3~b3; P144b7~145a8

ci zhig *ma byung*[361] bar *'gyur*[362・363] zhes bya ba la | [Da4] **gang zhig *ma skyes pas*[364] ma skyes *pa*[365・366]** zhes bya ba gzugs la sogs pa [Pb8] skyes pa ni sngon ma 'ongs pa'i gnas skabs su ci zhig ma byung bar gyur | bya ba ma byung bar gyur to zhes bya bar 'dod na | de lta yin na chos kho na ma

---

351 P: thugs
352 P: pa yang
353 AKBh[T] D&P: 'o na de nyid
354 AKBh 298, 6: evaṃ tarhi (sa eva) **"adhvāyogaḥ"**<AK V 27b$_1$>
355 P omits "de".
356 AKBh 298, 9: kim atra na sidhyati
357 P omits "'byung".
358 P: gis
359 D omits "zhig".
360 D: zhi ba'i
361 D: mi 'byung
362 P:'gyur |
363 AKBh 298, 15~16: kim (asya pūrvaṃ) nâsīd
364 AKBh[T]: med pas
365 P: pa |
366 AKBh 298, 16: yasyâbhāvād ajāta

byung bar gyur *to*[367] zhes bya bar smras par 'gyur ro || ci'i phyir zhe na | chos [Da5, P145a1] las bya ba gzhan ma yin pa'i phyir ro || **gang zhig med pas zhig pa zhes bya *ba*[368] phyis *shes*[369·370]** bya ba ste | 'das pa'i gnas skabs ni ci zhig med | gal te bya ba med do zhe na | phyis chos kho na med do zhes smras [Pa2] par 'gyur te | chos las bya ba gzhan ma yin pa'i phyir ro || **gal te ma byung ba [Da6] *las*[371] byung ba**[372] *zhes bya ba*[373] mi 'dod phan chad de | cir 'gyur zhe na | da ltar byung ba mi 'grub po || **byung nas *kyang yang*[374] mi 'byung bar mi 'dod phan chad**[375] ni 'das pa'i dus mi 'grub [Pa3] po || **ma byung ba las byung ba dang | byung nas kyang *mi 'byung*[376·377]** ngo zhes de ltar 'dod na ni dus gsum 'grub ste | gzhan [Da7] du ni ma yin no ||

skye ba dang 'jig pa dag mi rung ba'i phyir[378] zhes bya ba la | 'das pa dang ma 'ongs pa gnyis [Pa4] rang gi ngo *bos*[379] dus thams cad du yod pa'i phyir ji ltar skye ba dang 'jig pa dang ldan par 'gyur te |[380] de'i phyir 'das pa dang ma 'ongs pa 'dus byas kyi mtshan nyid dang ldan par mi rung ngo || **tshig gi [D115b1] *tshul*[381] 'di ni sngon ma byung ba yin no**[382] [Pa5] zhes bya ba la | tshig gi tshul 'di ni snga phyi 'gal ba zhig ste | thams cad kyi tshe yang yod la skye ba dang 'jig pa dag dang yang ldan *no*[383] zhes

---

367 P: to |
368 AKBh[T]: ba yang
369 D: zhes
370 AKBh 298, 16: (kiṃ ca) paścān (nâsti) yasyâbhāvād vinaṣṭa ity ucyate
371 D&P: la
372 AKBh 298, 17: yady abhūtvā bhavati
373 P omits "zhes bya ba".
374 P: kyang. cf. AKBh[T]: kyang yang
375 AKBh 298, 17: nêṣyate bhūtvā ca punar na bhavatîti
376 D: ma byung
377 AKBh 298, 17: (yady) abhūtvā bhavatîti (nêṣyate) bhūtvā ca punar na bhavatîti
378 AKBh 298, 18~19: utpādavināśayor ayogāt
379 P: bo
380 P: ||
381 AKBh[T] D&P: lugs
382 AKBh 298, 19: apūrvâiṣā vāco yuktiḥ
383 P: no ||

bya ba *'di*[384] ni 'gal ba zhig go ||

don de nyid shes par bya ba'i phyir tshigs su bcad pa ni | [Pa6] **rang bzhin yang ni rtag tu *yod*[385・386]** ces [Db2] bya ba ste | gzugs la sogs *pa'i*[387] rang gi mtshan nyid gang yin pa de ni dus thams cad na yod par 'dod do || de lta na 'o na gzugs *la sogs*[388] pa'i dngos po thams cad kyi tshe yod pa'i phyir rtag par [Pa7] thal bar 'gyur ro zhe na | de'i phyir smras pa | **dngos po yang ni rtag *mi*[389] 'dod[390]** | de lta na yang rang [Db3] bzhin las dngos po gzhan du thal *lo*[391] zhe na | de'i *phyir*[392] **ran bzhin las kyang dngos min *gzhan*[393・394]** zhes bya ba smras so || **dbang phyug tha snyad** [Pa8] **yin par *gsal* |[395・396]** zhes bya ba *ni*[397] 'jig rten na rigs pa la mi ltos par 'dod rgyal tsam du zad pa'i phyir ro ||

V　D115b3~119a4; P145a8~150a1

V – 1　D115b3~117a1; P145a8~147a1

V – 1 – 1　D115b3~116a5; P145a8~146a4

dus rnams kun tu yod nyid 'dod || [Db4] zhig kyang ma skyes kyang mi 'dod || yod *nyid*[398] gsum pa 'ang yod ma yin || khyab 'jug [P145b1] sgyu 'phrul ci ste min ||[399] zhes mdo sde pa rnams la yang nyes pa nyid du 'gyur

---

384 D: 'dis
385 D: yod ||; P: yod |
386 AKBh298,21: svabhāvaḥ sarvadā câsti
387 P omits "pa'i".
388 D: yod
389 P omits "mi" (not clear).
390 AKBh298,21: bhāvo nityaś ca nêṣyate
391 D: not clear
392 D: phyir |
393 D: gzhan ||
394 AKBh 298, 22: na ca svabhāvād bhāvo 'nyo
395 D: gsal ||
396 AKBh298,22: vyaktam Īśvaraceṣṭitam
397 D: ni |
398 D: kyi
399 P: |

ro || slob dpon '*dus*[400] bzangs kyis 'das pa dang | ma 'ongs pa rnam par gtan la dbab pa la mang du brjod mod kyi | gzhung mangs [Db5] pa'i 'jigs [Pb2] pas de 'dir ma smras so ||

gang yang gsungs phyir[401] zhes bya ba 'byung ngo || slob dpon gyis **kho bo cag kyang**[402] zhes bya ba *smras*[403] te | **sngon byung ba gang yin pa *de***[404] **ni 'das pa yin**[405] gyi rang gi mtshan nyid kyis gnas pa ni ma yin [Pb3] no zhes ston to || **rkyen yod na 'byung bar 'gyur ba ni ma** [Db6] **'ongs pa**[406] ste | yod pa ma yin pa yang snyam du bsams pa'o || **de ltar byas nas yod do zhes bya ba'i**[407] zhes bya ba ni sngon byung ba dang | 'byung bar 'gyur ro || bye brag tu smra ba [Pb4] rnams na re ***de***[408] **skad *du***[409] **su zer** *zhe'o*[410·411] || slob dpon gyis **gzhan du na ji ltar yod**[412] ces smos so || **'das pa dang ma'ongs [Db7] pa'i bdag nyid dü yod mod**[413] *ces*[414] bya ba ni bye brag tu smra ba rnams te | 'das pa dang ma 'ongs pa'i rang bzhin du [Pb5] zhes bya ba'i don to ||[415]

rgyu dang 'bras bu *la*[416] **skur pa 'debs pa'i lta ba dgag pa'i phyir 'das pa yod *do***[417·418] zhes bya bar [D116a1] gsungs la | 'bras bu la skur pa 'debs [Pb6] pa'i lta ba dgag pa'i phyir ma 'ongs pa yod do zhes gsungs so ||

---

400 D: 'dul
401 AKBh 299, 1: yat (tûktam) **uktatvād**<AK V 25a$_2$>
402 AKBh 299, 1: vayam api
403 P: smros
404 P omits "de".
405 AKBh 299, 1: atītaṃ tu yad bhūtapūrvam
406 AKBh 299, 1~2: anāgataṃ yat sati hetau bhaviṣyati. AKBh[T]: rkyen yod na 'byung bar 'gyur ba *gang yin pa de* ni ma 'ongs pa yin no...
407 AKBh 299, 2: evaṃ ca kṛtvā 'stîty ucyate
408 D&P omit "de".
409 D: dus
410 zhe na (?)
411 AKBh 299, 2: kaś câivam āha
412 AKBh 299, 3: katham anyathâsti
413 AKBh 299, 3: atītānāgatātmanā
414 P: zhes
415 D&P: |
416 P:las
417 P: do |
418 AKBh 299, 5~6: hetuphalāpavādadṛṣṭipratiṣedhārtham...asty atītam

‘das pa ni byung bar gyur to || ma ‘ongs pa ni ‘byung bar ‘gyur ro zhes brjod par bya na | yod do zhes ci ste | rdzas kyi tshogs su ‘gyur zhe na |

de ‘i phyir **yod ces** [Da2, Pb7] **bya ba’i sgra ni tshig gi phrad yin pa’i phyir *te***[419・420] zhes bya ba smos te | tshig gi phrad smos pa ni brjod pa’i ngo bo dgag pa’i phyir te | dus gsum gyi yul can nyid du shes par bya ba’i phyir ro || gal te ‘di brjod pa yin *na ni*[421] ‘dir [Pb8] ‘di’i ‘das pa yod do || ma ‘ongs pa yod do zhes bya ba’i sbyor ba nyid du mi [Da3] ‘gyur te | da ltar gyi dus yin pa’i phyir ro ||

mar me snga na *med*[422] pa yod do[423] zhes bya ba rgyas par ‘byung ste | mar me’i snga na med pa rdzas su yod pa ma yin mod [P146a1] kyi | ‘on kyang yod par smra’o || **dper na mar me de shi *ba*[424] yod mod kyi | kho bos ni ma bsad do**[425] zhes bya ba la smra ba po yod kyi | yod do [Da4] *zhes*[426] bya ba’i sgra *sbyar*[427] bas shi ba de yang yod do zhes bya ba ni ma yin [Pa2] no || de bzhin du ‘das pa dang ma’ongs pa yang rdzas nyid du med kyang yod do zhes gsungs so || de’i phyir yod do zhes bya ba’i sgra ni don yod pa can ‘ba’ zhig tu ma zad *do*[428] zhes bya bar rtogs so || **de lta ma yin na**[429] zhes bya ba la [Pa3] gal te byung [Da5] ba ni ‘das pa yin la | rkyen yod na ‘byung bar ‘gyur ba ma ‘ongs pa yin zhes bya ba de ltar yod pa’i sgra brjod par mi ‘dod par *‘gyur*[430] na’o || de nyid kyi phyir ‘das pa dang ma ‘ongs pa mi ‘grub *pa*[431] kho nar ‘gyur ro zhes bya [Pa4] ba smos so || da ltar ba bzhin du thams cad kyi tshe rang gi mtshan nyid kyis yod

---

419 P: te |
420 AKBh 299, 6: astiśabdasya nipātatvāt
421 P: no ||
422 P omits “med”.
423 AKBh 299, 6: yathâsti dīpasya prāgabhāvo
424 P: ba ni
425 AKBh 299, 7: yathā câsti niruddhaḥ sa dīpo na tu mayā nirodhita iti
426 P: ces
427 P: sbyar ro
428 P: do |
429 AKBh 299, 8: anyathā
430 D: gyur
431 P: po

pa'i phyir ro ||

V – 1 – 2 D116a6~b5; P146a4~b4

[Da6] **'o na bcom ldan 'das kyis**[432] zhes bya ba rgyas par 'byung ste | 'di ltar mdo las shāri'i bu gang dag gis las 'das pa dang *zad*[433] pa [Pa5] *dang*[434] 'gag pa *dang*[435] bral ba dang rnam par *'gyur ba*[436] gang yin pa de ni med do[437] zhes de skad du smras pa'i tshig de'i rang bzhin ma yin pa *de*[438] ni byis pa blun pa mi gsal ba mi dge ba [Da7] rnams ji lta *ba bzhin du*[439] kun tu rgyu dbyug thogs [Pa6] thor tshugs can rnams kyis bab *col*[440] du so sor ma brtags par smras pa yin no zhes bya ba rgyas par gsungs nas | de ci'i phyir zhe na | shāri'i bu **las 'das pa dang *zad*[441] pa dang 'gags pa dang bral ba *dang*[442] rnam par 'gyur** [Pa7] **ba gang yin pa de ni yod do** [D116b1] zhes gsungs na | **ci de dag las de sngon byung ba nyid du mi 'dod par gyur tam**[443] | de dag gis ni las de sngon du byung ba nyid du rtogs pa kho na yin gyi | de'i rnam par smin pas 'jig pas 'gags pa ni rdzas [Pa8] su yod pa nyid du ma rtogs[444] so || de'i phyir bcom ldan 'das kyis yod pa nyid du bstan pa'i [Db2] phyir **de ni yod do** zhes gsungs *so* ||[445] de lta ma yin na bstan pa don med pa nyid du 'gyur ro zhes bya ba 'di *ni*[446] re zhig bye brag tu smra ba'i [P146b1] mdo'i don bstan pa'o ||

---

432 AKBh 299, 8~9: yat tarhi … Bhagavatā
433 P: zag
434 D&P: dang |
435 P: dang |
436 P: gyur pa
437 P: do |
438 D omits "de".
439 P: bzhin
440 D&P: chol
441 D&P: zag
442 D&P: dang |
443 AKBh 299, 10: kiṃ te tasya karmaṇo bhūtapūrvatvaṃ nêcchanti sma
444 D&P: gtogs.
445 P: te |
446 P: ni bye brag

slob dpon gyis rnam pa gzhan du bstan pa'i phyir **de las**[447] ni zhes bya ba rgyas par smos so ‖ **de las** ni zhes bya ba ni mdo las so ‖ **rgyud de *la***[448・449][Db3] zhes bya ba ni las de rgyud gang du gtogs pa'o ‖ des[450] kun tu [Pb2] drangs pa ni las **des kun tu drangs**[451] shing bskyed pa'o ‖ de yang gang zhe na | **'bras bu bskyed pa'i mthu yod pa**[452]'o ‖ 'di ltar las des rgyud 'bras bu khyad par can bskyed par nus par byed de | de'i phyir bcom ldan 'das [Pb3] kyis las de 'gags [Db4] kyang des kun tu drangs pa 'bras bu bskyed pa'i mthu yod pa *nyid du*[453] bstan pa'i phyir de ni yod do zhes gsungs so ‖ **de lta ma yin te**[454] zhes bya ba ni gal te 'das pa yod pa nyid du ston na'o ‖ **rang gi ngo bo kho nar yod** [Pb4] **na**[455] zhes bya ba la sogs pa la | las de rang gi mtshan nyid kyis yod na ni da ltar byung ba ji lta ba [Db5] bzhin yin pas **'das pa 'grub par mi 'gyur ro**[456] ‖ de'i phyir 'di las don du bzhed kyi snga ma ni ma yin no ‖

V－1－3　D116b5~117a1; P146b4~147a1

de ni gdon mi za bar [Pb5] **de lta bu yin par**[457] zhes bya ba la gang gi phyir bcom ldan 'das kyis mgur nyid nas 'das pa dang | ma 'ongs pa med do zhes gsungs pa de'i phyir mdo 'di'i don ni 'di kho na [Db6] yin no zhes bya bar shes so ‖

gal te da ltar gyi dus su[458] [Pb6] zhes bya ba ni da ltar gyi dus su da ltar gyi dngos *po*[459] ma byung ba las 'byung ngo zhes bya ba'i don to ‖ **mi rung**

[447] AKBh 299, 10: tatra
[448] D&P: las. cf. AKBh[T] D: las; P: la
[449] AKBh 299, 11: tasyāṃ saṃtatau
[450] P omits "des".
[451] AKBh 299, 10: tadāhitaṃ
[452] AKBh 299, 11: phaladānasāmarthyaṃ
[453] D: nyid
[454] AKBh 299, 11: anyathā
[455] AKBh 299, 11: svena bhāvena vidyamānam
[456] AKBh 299, 11: atītaṃ na sidhyet
[457] AKBh 299, 12: itthaṃ câitad evaṃ
[458] AKBh 299, 12: varttamāne 'dhvany
[459] P: por

ste dus ni dngos po las don gzhan ma yin pa'i phyir ro[460] zhes bya ba ni de ltar ma yin te | *da*[461] ltar byung ba'i dus ni dngos po []Pb7 mig la sogs pa'i [Db7] ming can las don gzhan ma yin pa'i phir ro zhes bya ba ste | rdzas gzhan ma yin pa'i phyir ro zhes bya ba'i don to || da ltar gyi dus gang yin *pa*[462] nyid dngos po yin te | de'i phyir ji ltar da ltar ba de nyid rang [Pb8] gi bdag nyid las ma byung ba las 'byung bar 'gyur | de skad du | de dag nyid dus *dang*[463] gtam *gzhi*[464] dang [D117a1] zhes bshad do || **ma 'ongs pa'i mig med do zhes bya ba 'di grub pa yin no**[465] zhes bya ba la | gal te rang gi bdag nyid la ma byung *ba las byung ba*[466] na ni de lta [P147a1] na mig ma byung ba las byung ngo zhes bya *bar*[467] 'gyur la | de'i phyir ma'ongs pa'i mig med do zhes bya ba 'di grub pa yin no ||

V - 2 D117a1~3; P147a1~3

re zhig 'dir[468] [Da2] zhes bya bar rgyas par 'byung ngo || mig gi rnam par shes pa la sogs [Pa2] pa rnams *kyi*[469] yul da ltar ba yin pa'i phyir rten ltar dmigs pa yang *skyed*[470] par byed pa nyid yin pas yid kyi rnam par shes pa kho na nye bar bkod do || yid da ltar ba kho na de'i rkyen nyid du gnas pas skyed par byed pa'i rkyen yin pa [Pa3] ltar [Da3] chos rnams kyang de dang 'dra 'am |

V – 2 – 1 D117a3~4; P147a3~4

---

460 AKBh 299, 15: na | adhvano bhāvād anarthāntaratvāt
461 P: de
462 P: pa de
463 D&P omit "dang". cf. 本書本書（上巻）第 3 章（n.143, 464）
464 D: bzhi
465 AKBh 299, 16: siddham idam anāgataṃ cakṣur nâstîti
466 P: omits "ba las byung ba".
467 P: ba
468 AKBh 299, 17: tāvad iha
469 P: ni
470 P: bskyed

gal te chos rnams skyed par byed pa'i rkyen yin no zhe na ni[471] | 'o na **ma 'ongs pa bskal pa stong na 'byung ba**[472] zhes bya ba ni ma 'ongs pa nye ba yang skyed par byed pa'i rkyen du mi 'dod na | shin [Pa4] tu bskal pa *lta*[473] smos kyang ci dgos snyam du dgongs te |[474] 'bras bu snga la rgyu 'phyi'o snyam [Da4] du *rtog*[475] pa ni rigs pa dang ldan pa ma yin no ||

V – 2 – 2 D117a4~b4; P147a4~b6

gal te med na ji ltar dmigs pa yin[476] zhes bya ba la |[477] *skyed*[478] par byed *pa*[479] yin pa'i phyir [Pa5] ni ma'ongs pa rdzas su 'dod pa ma yin te | 'o na ci zhe na | dmigs pa yin pa'i phyir *yin*[480] na | yod pa ma yin *par*[481] brjod du med pa ni dmigs pa'i ngo bor mi rung [Da5] ngo zhe na | **da ni 'dir**[482] zhes bya ba rgyas par 'byung ste |

kho bo cag ni de [Pa6] ji ltar dmigs pa yin pa de ltar med do zhes ni mi smra'i | 'o na ci zhe *na*[483] ji ltar khyed kyis rdzas su btags pa de ltar med do zhes smra'o || **byung bar gyur pa**[484] zhes bya ba ni 'das pa'i dmigs pa yin la | de ni *de*[485] ltar yod [Pa7] pa nyid do || [Da6] '**byung bar 'gyur ro**[486] zhes bya ba ni ma 'ongs pa'i dmigs pa yin la | de yang de ltar yod pa nyid do || byung *bar*[487] gyur pa dang 'byung bar 'gyur ro zhes de dag dmigs

---

[471] AKBh 299, 18: yadi tāvat janakaḥ pratyayo dharmāḥ
[472] AKBh 299, 19: yad anāgataṃ kalpasahasreṇa bhaviṣyati
[473] P omits "lta".
[474] P: ||
[475] P: rtogs
[476] AKBh 299, 21: yadi nâsti katham ālambanam
[477] P: ||
[478] P: bskyed
[479] P omits "pa".
[480] P omits "yin".
[481] P: pa
[482] AKBh 299, 21: atrêdānīṃ
[483] P: na |
[484] AKBh 299, 22: abhūd
[485] P: da
[486] AKBh 299, 22: bhaviṣyati
[487] P: ba

kyis[488] yod pa ni ma yin no zhes bya ba ‘di ji [Pa8] ltar shes she na | de’i phyir ‘**das pa’i gzugs sam**[489] zhes bya ba rgyas par smos shing |

mig [Da7] gi rnam par shes pa dang | nyams su myong ba’i shes pa’i stobs kyis gzugs de ji ltar mthong ba dang | tshor ba ji ltar [P147b1] nyams su myong ba de ltar byung bar gyur to zhes *de ltar*[490] dran par ‘gyur *gyi*[491] ji ltar mig dang rna ba dang sna dang lce dang lus kyi rnam par shes pa rnams *kyis*[492] gzugs la sogs pa da [D117b1] ltar ba nyams su myong ba [Pb2] de ltar ‘das pa dran no zhes ‘di nyid la gtan tshigs lhag smos te | de ni ji ltar nyams su myong ba bzhin de’i bdag nyid du ‘das pa yin pas byung bar gyur to zhes ‘dzin la | nyams su myong ba dang [Pb3] mthun par dran no ||

ma ‘ongs pa ji ltar[493] zhes bya ba la sogs pa la | de ltar *sangs* [Db2] *rgyas rnams kyis*[494] mkhyen te thams cad la *ye shes*[495] thogs pa mi mnga’ ba’i phyir ro || gzhan gyis ni ma yin te |[496] gzhan [Pb4] gyis ni ‘byung bar ‘gyur ro zhes bya ba de ltar ‘dzin *gyi*[497] ji ltar da *ltar*[498] ‘gyur ba ltar ni ma yin no || gal te gang ‘das pa dang ma ‘ongs pa ji ltar nyams su myong ba dang | ji ltar ‘byung bar ‘gyur [Db3] ba de kho na [Pb5] bzhin du yod na ni da ltar du ‘gyur *gyi*[499] ‘das pa *dang*[500] ma ‘ongs pa ni ma yin te | da ltar ba dang khyad par med pa’i phyir ro || ‘on te ji ltar nyams su myong ba dang |[501] ji ltar ‘byung bar ‘gyur ba de ltar med na *ni*[502] [Pb6] de *lta*[503] na

---

[488] P: pa
[489] AKBh 299, 22: atītaṃ rūpaṃ (vedanāṃ) vā
[490] P omits “de ltar”.
[491] P: gyi |
[492] D : kyis |
[493] AKBh 299, 24: yathā cânāgataṃ
[494] 本書第 10 章の註 107 参照。
[495] P omits “ye shes”.
[496] D omits “|”.
[497] P: gyi |
[498] P: lta bar
[499] P: gyi |
[500] D: dang |
[501] P: ‘di (instead of “|”)
[502] P: ni |

btang[504] ba dang blangs pa'i rang bzhin yin pa'i phyir 'das pa dang ma 'ongs pa'i ngo bo [Db4] ni med pa yin pas med pa dmigs pa yin no zhes bya *ba 'di*[505] grub pa yin no ||

V – 2 – 3　D117b4~118a4; P147b6~148a8

gal te de nyid *sil bu ni de yin*[506] no [Pb7] zhes bya ba ni 'das pa *dang*[507] ma 'ongs pa dang sbyor te | da ltar ba gang yin pa **de nyid sil bu ni** 'das pa dang ma 'ongs pa yin no **zhe *na*[508] ma yin te**[509] |[510] **sil *bur*[511] mi 'dzin pa'i phyir ro**[512] || gal te de [Db5] dag sil bu yin par *'gyur*[513] na ni sil bu nyid [Pb8] du 'dzin pa 'am | dran par 'gyur gyi | *da ltar ba*[514] nyams su myong ba ltar byung bar gyur to zhes gong bur gyur pa dran par mi 'gyur ba zhig go ||

gal te yang de ni[515] zhes bya ba rgyas par 'byung ste | gal te 'das pa dang ma'ongs pa de dag [Db6] gzugs yin [P148a1] mod *kyi*[516] de rdul phra rab tu gyes pa na 'das pa dang ma 'ongs pa zhes brjod pa 'ba' zhig tu zad kyi | chos 'ga' zhig skye ba *'am*[517] 'jig pa'i phyir ni ma yin no zhe na | **de lta yin na ni rdul phra rab rnams**[518] [Pa2] dus gsum du yang rnam par mi 'gyur ba'i rang gi ngo bo yin pa'i phyir **rtag par 'gyur**[519] la [Db7] **rdul**

---

[503] D: ltar
[504] P: gtang
[505] P: bar
[506] AKBh 299, 25: tad eva tadvikīrṇam. cf. AKBh[T]: sil bu yin
[507] P: dang |
[508] P: na |
[509] AKBh 299, 25: iti cet
[510] D omits "|".
[511] AKBh[T] D&P: bu la
[512] AKBh 300, 1: na | vikīrṇasyâgrahaṇāt
[513] D: gyur
[514] D: da ltar
[515] AKBh 300, 1: yadi ca tat tad eva
[516] P: kyi |
[517] P: 'am |
[518] AKBh 300, 1~2: evaṃ sati paramāṇavo. cf. AKBh[T] D&P: de lta na ni…
[519] AKBh 300, 2: nityāḥ prāpnuvanti

phra rab bsags pa dang gyes pa tsam du ***yang***[520] **'gyur**[521] te | da ltar byung ba'i gnas skabs na rdul phra rab bsags pa gang [Pa3] yin pa *de*[522] *bye ba*[523] tsham zhig 'das pa dang ma 'ongs par 'gyur ro || de ltar na rdul phra rab rnams rtag par 'gyur *zhing*[524] rdul phra rab rnams bsags pa tsam nyid da ltar yin *pas*[525] **cung** [D118a1] **zad kyang skye ba yang med** ***la***[526, 527] [Pa4] de rnams gyes pa tsam zhig 'das pa yin pas cung zad kyang ***'gag pa med***[528] do ||

de ltar na yang **'tsho byed kyi rtsod pa blangs pa yin**[529] te | de dag kyang de skad smra ba'i phyir ro || **mdo yang bor bar 'gyur** ***ro***[530, 531] zhes bya ba ni [Pa5] 'gal bar byas par 'gyur ro || ji [Da2] ltar 'gal bar byas par 'gyur zhe na | **mig ni skye ba** ***na***[532, 533] zhes bya ba la sogs pa 'byung ste | mig gi dbang po'i rdul phra rab ma 'ongs pa'i dus na sil bu yin pa rnams da tar byung ba'i dus su bsags par 'gyur *ro*[534] [Pa6] zhes bya *bas*[535] ni **mig ni skye ba na gang nas kyang mi** ***'ong***[536, 537] zhes bya ba 'di *la*[538] gnod par [Da3] 'gyur ro || de bzhin du mig gi dbang po'i rdul phra rab bsags pa rnams bye ba tsam du khas blangs pa'i phyir ***'gag***[539] **pa na yang gang du**

---

520 AKBh[T] D&P omit "yang".
521 AKBh 300, 2: paramāṇusaṃcayavibhāgamātraṃ (câivaṃ sati) prāpnoti
522 P: de'i
523 D: bya ba
524 P: zhing |
525 P: pas |
526 P: la |
527 AKBh 300, 2~3: na tu kiṃcid utpadyate
528 AKBh 300, 3: nâpi nirudhyata. cf. AKBh[T] D&P: 'gag pa yang med
529 AKBh 300, 3~4: Ājīvikavāda ālambito bhavati
530 P: ro |
531 AKBh 300, 4: sūtraṃ câpaviddhaṃ bhavati. See Chapter 1 of this book: V-1-3.
532 P: ni
533 AKBh 300, 4: cakṣur utpadyamānaṃ. See Ch.1 V-1-3(AKBh299,12).
534 P: ro |
535 P: ba
536 D : 'ong ngo
537 AKBh 300, 4: cakṣur utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati. See Ch.1 V-1-3 (AKBh299,12~13).
538 P omits "la".
539 P: 'gags

yang sogs par [Pa7] **mi 'gyur ro**[540] zhes bya ba 'di dang 'gal bar byas pa yin no ||

rdul phra rab bsags pa ma yin pa rnams kyang[541] zhes bya ba ni rdul phra rab rnams kyis [Da4] ma bsags pa zhes bya ba'i don to || **ji ltar na sil bu *nyid***[542] *ces*[543] bya [Pa8] ba ni yul na mi gnas pa'i phyir sil bu nyid yod pa ma yin no *zhes*[544] dgongs so ||[545] **de dag kyang**[546] zhes bya ba ni tshor ba la sogs pa dag ste | **ji ltar *byung***[547] **zhin nyams su myong ba dran**[548] no ||

V – 2 – 4 D118a4~b6; P148a8~149a4

skye mched bcu gsum pa yang *dmigs* [P148b1] ***par***[549] [Da5] **'gyur ro**[550] zhes bya ba 'byung ste | **gal te med pa yang**[551] yid kyi rnam par shes pa'i **dmigs pa yin na** *ni*[552·553] de lta na **skye mched bcu gsum pa yang** med *pas*[554] 'das pa dang ma 'ongs pa ltar de yang **dmigs par 'gyur** na [Pb2] dmigs *pa*[555] yang ma yin te | de'i phyir med pa la dmigs pa'i rnam par shes pa med [Da6] *do*[556] zhes bya bar nges so ||

'o na skye mched bcu gsum *pa*[557] **med do snyam pa'i**[558] zhes bya ba rgyas par 'byung ste | skye mched bcu gsum [Pb3] pa med do snyam pa'i shes

---

540 =AKBh 299, 13: nirudhyamānaṃ na kvacit saṃnicayaṃ gacchati. See Ch.1 V-1-3
541 AKBh 300, 5: aparamāṇusaṃcitānāṃ vedanādīnāṃ
542 AKBh 300, 5: kathaṃ vikīrṇatvam
543 P: nyid yin ces
544 P: snyam du
545 P omits "||".
546 AKBh 300, 5: te 'pi
547 D: 'byung
548 AKBh 300, 5: yathôtpannānubhūtāḥ smaryante
549 cf. AKBh[T]: dmigs pa yin par
550 AKBh 300, 7: trayodaśam apy āyatanaṃ syāt
551 AKBh 300, 7: yady asad apy
552 P: ni |
553 AKBh 300, 7: ālambanaṃ syāt
554 P: pas |
555 D: pa de
556 P: do ||
557 P: par
558 AKBh 300, 7: atha trayodaśam āyatanaṃ nâstîty

pa'i dmigs pa ni dngos po yin par mi rung ste | mig la sogs pa bzhin du skye mched bcu gsum pa med pa'i phyir ro || de'i phyir 'di'i [Da7] dmigs pa ni dngos po med pa las ma gtogs [Pb4] pa gang zhig yod pa brjod par bya dgos so ||

bye brag tu smra ba rnams kyis **ming de nyid dmigs pa yin** ***no***[559, 560] zhes bya ba smos te | bcu gsum pa zhes grangs kyi ming gang *yin*[561] de nyid dmigs pa yin te | [Pb5] de'i phyir 'di yang yod pa la dmigs [D118b1] pa yin no zhes na |

de lta na ni 'o na ming nyid med do zhes bya bar ***rtogs***[562] **par 'gyur**[563] *gyi*[564] *skye*[565] mched ni ma yin no || gzhan yang sgra'i snga na med pa la dmigs pa ni de'i dmigs pa yang ci zhig [Pb6] *yin*[566] zhes bya ba ni skye ba bkag pa las ma gtogs *pa*[567] sgra'i mi sye ba gzhan med do snyam du dgongs so ||

sgra kho [Db2] **na yin no**[568] zhes bya ba ni dmigs pa zhes bya bar skabs dang sbyar te | dus gsum du sgra'i rang gi ngo bo khyad [Pb7] par med pa'i phyir ro ||

de lta na ni 'o na[569] *ni zhes bya ba*[570] rgyas par 'byung ste | gal te sgra'i snga na med pa la dmigs pa des sgra kho na la dmigs pa yin *gyi*[571] bdag nyid du red pa bkag pa tsam ma yin na | [Db3] de lta na **gang zhig sgra med pa don** [Pb8] **du gnyer** ***ba de la sgra dbyung dgos pa kho nar 'gyur***[572]

---

559 P: no ||
560 AKBh 300, 8: etad eva nāmâlambanam
561 P: yin pa
562 D: rtog
563 AKBh 300, 8: evaṃ tarhi nāmâiva nâstîti pratīyeta
564 P: gyi |
565 D: brjod bya before "skye"
566 P: yin |
567 P: pa |
568 AKBh 300, 9: śabda eva
569 AKBh 300, 9: evaṃ tarhi
570 P: zhes
571 P: gyi |
572 AKBh 300, 9~10: yaḥ śabdābhāvaṃ prārthayate tasya śabda eva kartavyaḥ syāt

te | *des ni sgra* [med pa][573] *don du gnyer*[574] bar 'gyur gyi | sgra med pa ni ma yin no ||

gal te ma 'ongs pa'i gnas skabs yin no[575] zhes 'byung ngo || 'di snyam du der med do snyam pa'i blo ni da ltar ba de med do snyam pa de ltar 'dug go [Db4] snyam na |[576] de'i phyir ma yin te | [P149a1] **gcig yin pa'i phyir ro**[577] zhes bya ba smos so || ma 'ongs pa gang yin pa de nyid da ltar yin *na*[578] ji ltar da ltar med ces bya | gzhan yang da *ltar*[579] yang ma 'ongs pa med pas der yang med do snyam pa'i blo [Pa2] yod par 'gyur te | khyad par med pa'i phyir ro ||[580]

yang *na*[581] *bye*[582] brag gang [Db5] **yin pa**[583] zhes bya ba ni da ltar ba'i gnas skabs na *mnyam*[584] par bya ba yin pa ste | de med *pas*[585] da ltar med pa yin no zhes bya'o zhe na | de ma byung ba las byung ba [Pa3] grub *ste*[586] zhes bya ba nas | ma 'ongs pa'i gnas skabs su ma byung ba las da ltar ba'i gnas skabs su byung ba'i phyir ro ||

yod pa dang med *pa*[587] [Db6] ***gnyi ga*[588・589]** zhes bya ba la | da ltar byung ba'i gnas skabs na ni yod pa dmigs [Pa4] pa yin la | ma 'ongs pa'i gnas skabs na ni med pa dmigs pa yin no ||

---

573 文脈上、"med pa"を補う。
574 P omits "ba de la sgra dbyung dgos pa kho nar 'gyur te | des ni sgra don du gnyer".
575 AKBh 300, 10: anāgatāvastha (iti cet)
576 D omits "|".
577 AKBh 300, 11: ekatvāt
578 D: no ||
579 D: lta
580 D omits "||".
581 P omits "na".
582 AKBh[T]: de'i (before "bye")
583 AKBh 300, 11: yo vā tasya viśeṣas
584 P: mnyan (śravaṇa)
585 P: pa' de
586 P: ste |
587 D: pa [Db6] pa
588 P: gnyis ka. AKBh[T] D&P: gnyi ga
589 AKBh 300, 11: ubhayaṃ (vijñānasyâ-lambanaṃ) bhāvaś câbhāvaś ca

V – 2 – 5 D118b6~119a3; P149a4~b2

gal te med pa dmigs pa yin na **'o na byang chub sems dpas**[590] zhes gsungs pa ji ltar drang | gang **'jig rten na med pa gang yin pa**[591] [Db7] zhes bya ba [Pa5] rgyas par 'byung ste | de las ni de'i dmigs pa med pa nyid yin pa bkag pa yin no ||

mngon pa'i nga gyal can gzhan[592] zhes bya ba rgyas par 'byung ste | 'dir mdo'i dgongs pa ni ting nge 'dzin yongs *su ma dag*[593] pa rnams **snang** [Pa6] **ba med bzhin du**[594] ste | sbyor ba'i gnas skabs na lha'i mig gi [D119a1] snang ba med bzhin du yod par lta'i bdag nyid lha'i mig gi snang ba *gsal*[595] ba'i ngo bor yod pa kho na yod par lta'i zhe bya ba 'di yin no ||

rtog par yang ga la [Pa7] ***'gyur***[596·597] zhes bya ni yod dam med ces the tshom du ste | blo rnams yod pa dang med pa'i yul can nyid yin [Da2] na ni | de gnyi ga la lta ba'i dgos pa 'grub kyi yod pa'i yul can *nyid ni*[598] mi 'grub *bo* ||[599]

yang *na*[600] **khyad par *yang***[601] **ci** [Pa8] **zhig yod**[602] ces bya ba la | gal te de dag kyang yod pa'i snang ba kho na lta'i med pa ma yin na ni gzhan dag las byang chub sems dpa' la khyad par ci zhig yod |

de ni gdon mi za bar de [Da3] **lta bu yin par**[603] zhes bya ba la | ci zhe [P149b1] na | blo med pa la dmigs pa zhes bya bar skabs dang sbyar ro ||

---

590 AKBh 300, 12: yat tarhi Bodhisattvena
591 AKBh 300, 12~13: yat uta loke nâsti
592 AKBh 300, 13: apare ābhimānikā
593 D: su dag
594 AKBh 300, 14: asantam apy avabhāsaṃ
595 P: bsal
596 P: 'gyur |
597 AKBh 300, 15: kuto 'sya vimarśaḥ syāt
598 P: nyid yin na
599 D omits "||"
600 P omits "na".
601 AKBh[T] D&P: omits "yang".
602 AKBh 300, 15~16: ko vā viśeṣaḥ
603 AKBh 300, 16: itthaṃ câitad evam

'di yod pa dang med pa gnyis blo'i yul yin pa nyid la dper brjod pa ni yod pa la yang yod par *shes*[604] la | med pa la yang med par shes so zhes [Pb2] bya ba 'di yin no ||

V - 3　D119a3~4; P149b2

de'i phyir[605] **rnam par** [Da4] **shes pa ni yod pa la dmigs pa'i phyir ro zhes bya ba de yang gtan tshigs su mi rung ngo**[606] ||

V - 4　D119a4~b4; P149b2~150a4

V – 4 – 1　D119a4~6; P149b2~4

'o na ji lta bu zhe na | de sngon du 'gro ba'i rgyud kyi khyad par las te[607] zhes bya ba ni las sngon du 'gro ba'i [Pb3] sems kyi rgyud kyi khyad par las zhes bya ba'i tha tshig go || **de sngon du 'gro ba'i rgyud**[608] ni rgyu mthun pa'i *'bras*[609] [Da5] bu dang rjes su mthun pa yang yod pas de'i phyir **khyad par**[610] smos te | rnam par smin pa'i 'bras bu dang rjes su mthun pa'i [Pb4] rgyud *bstan*[611] par bya ba'i phyir ro ||[612]

bdag tu smra ba dgag pa nas bshad par *bya'o*[613・614] zhes bya ba ni **rgyud yongs su 'gyur ba'i khyad par las te | sa bon dang 'bras bu bzhin no**[615] [Da6] zhes bya ba la sogs pas so ||

V - 4 – 2　D119a6~b4; P149b4~150a4

---

604 P: shas
605 AKBh[T] D&P: de lta bas na
606 AKBh 300, 18-19: tasmād ayam apy ahetuḥ | sadālambanatvād vijñānasyêti
607 AKBh 300, 20: kiṃ tarhi | tatpūrvakāt saṃtānaviśeṣād
608 AKBh 300, 20: tatpūrvakāt
609 P: 'bas
610 AKBh 300, 20: (saṃtāna)viśeṣā(d)
611 D: brtan
612 P omits "||".
613 P: bya'o ||
614 AKBh 300, 20~21: Ātmavādapratiṣedhe saṃpravedayiṣyāmaḥ
615 AKBh 477, 10 : tat saṃtatipariṇāmaviśeṣād bījaphalavat.

gang gi 'das pa dang [Pb5] **ma 'ongs pa rdzas su yod pa**[616] ni btags par ma yin no || **de la**[617] zhes bya ba ni 'bras bu la'o || de med par de yod pa med pa'i phyir 'bras bu'i yod pa skye bar bya ba la rgyu'i nus pa yin pas ma byung ba *las*[618] byung ba zhes bya ba grub [Pb6] pa yin no || [Da7] gal te 'bras bu rtag tu yod na ni de la las kyi nus pa med de | de'i phyir dge ba dang mi dge ba'i las don med par thal bar 'gyur ro ||

bye brag tu smra ba rnams ni skyed par nus so zhe'o || gang gi zhe na las kyi'o ||

'o na ni skye ba ma byung ba *las byung ba*[619] zhes [Pb7] **bya bar grub pa yin**[620] *te* |[621] khyad par de sngar [D119b1] med pa'i phyir ro || **yang thams cad du yod pa kho na yin**[622] *zhes*[623] bya ba ni | las de dang 'bras bu dang skye ba'o ||[624] **da ni gang la**[625] zhes bya ba ste skye ba 'am 'bras bu la las sam gzhan [Pb8] yang rung ste rgyu **gang zhig nus te**[626] | *thams cad*[627] kyi tshe rdzas su yod pa nyid kyi phyir ro ||

'o na da ltar du *byed nus pa*[628] yin *no*[629, 630] zhes bya ba ni [Db2] las dang 'bras bu yod bzhin du'o ||

yul gzhan du 'dren pa yin *no*[631, 632] zhes bya ba ni ma 'ongs [P150a1] pa yul na mi gnas *pas*[633] *shes*[634] bya ba'i bsam pa 'dis smras pa'o || **rtag par**

---

616 AKBh 300, 21: yasya tv atītānāgataṃ dravyato 'sti
617 AKBh 300, 22: tatra
618 P: la
619 P omits "las byung ba".
620 AKBh 300, 22: utpādas tarhy abhūtvā bhavatîti siddham
621 P: no ||
622 AKBh 301, 1: atha sarvam eva câsti
623 P: zhas
624 P: |
625 AKBh 301, 1: (kasya) idānīṃ kva
626 AKBh 301, 1: kasya (idānīṃ kva) sāmarthyam
627 P: thams cad thams cad
628 D: byed pa
629 P omits "no".
630 AKBh 301, 3: vartamānīkaraṇe tarhi sāmarthyam
631 P: no ||
632 AKBh 301, 3: deśāntarākarṣaṇam
633 D: par

thal bar 'gyur ro[635] zhes bya ba ni de 'dren pa'i rkyen rnams rtag tu nye *ba'i*[636] phyir ro || **gzugs can ma yin pa**[637] ste tshor ba la sogs [Db3, Pa2] pa **rnams *la*[638] de ji *tar*[639・640]** te | 'dren zhes bya ba dang sbyar te | de rnams ni rtag tu yul na mi gnas pas dris pa yin no || 'bras bu'i **'dren pa**[641] bya ba'i ming can **gang yin pa de yang ma byung ba las byung ba yin**[642] te | de ni sngar [Pa3] yod pa ma yin pa'i phyir ro ||

gal te rang gi ngo bo'i khyad par zhig[643] ces bya ba [Db4] la |[644] da ltar ba byed pas de la las kyi nus pa yod pa yin no zhe na | khyad par de sngar med pas **ma byung ba las byung ba grub pa yin no**[645] || [Pa4] ji ltar sngar yod pa nyid do zhe na | da ltar bar byas pas 'di la khyad par yod pa ma yin pas las kyi nus pa med pas so na 'dug pa nyid do ||

VI　D119b4~120b1; P150a4~151a4

gal te skye mched [Db5] bcu gnyis yod kyi | 'das pa dang ma'ongs pa med na | [Pa5] yid kyi skye mched 'das *pa*[646] ji ltar gzhag ce na | smras pa | rnam par shes pa da ltar ba kho na rnam par shes pa gzhan gyi rten gyi dngos por rnam par gnas kyi | 'das pa ni ma yin pas skyon 'di med do ||

yang na dus [Pa6] **gsum ste**[647] | ci zhe na | [Db6] thams cad yod pa zhes bya bar skabs dang sbyar ro || gal te dus gsum yod do zhes brjod na | 'o na ni 'das pa dang ma 'ongs pa grub po zhe na | de'i phyir **ji ltar yod pa de**

---

[634] D: zhes
[635] AKBh 301, 4: nityaṃ prasaktam
[636] P: bar
[637] AKBh 301, 4: arūpiṇāṃ ca
[638] P omits "la".
[639] AKBh[T]: lta bu
[640] AKBh 301, 4: kathaṃ tat
[641] AKBh 301, 4: (yac ca) tad ākarṣaṇaṃ
[642] AKBh 301, 4~5: yac ca (tad ākarṣaṇaṃ) tad abhūtvābhūtam
[643] AKBh 301, 5: svabhāvaviśeṣaṇaṃ cet
[644] D omits "|".
[645] AKBh 301, 5: siddham abhūtvābhavanam
[646] P: par
[647] AKBh 301, 8: adhvatrayaṃ vā

bzhin du ni [Pa7] **bshad zin to**[648] zhes bya ba smos so || sngon byung ba gang yin *pa*[649] de 'das pa yin no || rgyu yod na 'byung bar 'gyur ba gang [Db7] yin pa de ni ma 'ongs pa yin no || *byung*[650] nas ma zhig pa gang yin pa de ni da ltar ba yin [Pa8] *no*[651] zhes bya bar ro ||

ji ltar na des *der*[652] ldan pa yin[653] zhes bya ba ni | ji ltar 'das pa dang ma 'ongs pa'i *nyon mongs pa*[654] **des** sam 'das pa dang ma 'ongs pa'i dngos po **der ldan pa *yin*[655]** [P150b1] zhes bya ba yin no || **de las skyes *pa*[656] de'i rgyu'i** [D120a1] **phra rgyas yod pa'i phyir nyon mongs pa des**[657] *shes*[658] bya ba la 'das pa'i nyon mongs pa **de las skyes pa** ni **de las skyes pa**'o || ma 'ongs pa'i *nyon mongs pa*[659] **de**'i **rgyu** ni **de'i rgyu**'o || [Pb2] de ni de las skyes pa yang yin la | de'i rgyu yang yin pas **de las skyes pa de'i rgyu**'o || **de las skyes pa de'i** [Da2] **rgyu** *nyid*[660] phra rgyas yin pa ni de'i rgyu de las skyes pa'i phra rgyas so || de yod pa ni **de las skyes *pa*[661]** [Pb3] **de'i rgyu phra rgyas yod pa** *ste*[662] | de las skyes pa de'i rgyu phra rgyas yod pa de'i phyir 'das pa dang ma 'ongs pa'i **nyon mongs pa des** ldan par 'gyur ro || **de la dmigs pa'i nyon mongs pa'i phra rgyas yod *pas*[663] dngos** [Da3] **po** [Pb4] **dang ldan pa yin**[664] no zhes bya ba la | de la dmigs pa yang yin la | nyon mongs pa yang yin pas **de la dmigs pa'i nyon mongs pa** ste |

---

648 AKBh 301, 8: yathā tu tad asti tathôktaṃ
649 P: pa ni
650 P: 'byung
651 P: no |
652 D: dar. AKBh[T]: des sam der
653 AKBh 301, 9: kathaṃ tena tasmin vā saṃyukto bhavati
654 P: nyon mongs pa'i nyon mongs pa
655 P: yin no
656 P omits "pa".
657 AKBh 301, 9: tajjataddhetvanuśayabhāvāt kleśena
658 D: zhes
659 D&P: phra rgyas
660 P: 'di
661 D: pa'i
662 P: ni
663 P: pa'i
664 AKBh 301, 9~10: tadālambanakleśānuśayabhāvād vastuni saṃyukto bhavati

de la zhes bya *ba*[665] ni 'das pa dang ma 'ongs pa dang sbyar ro || **de la dmigs** [Pb5] **pa'i nyon mongs *pa'i*[666] phra rgyas** ni de *la*[667] dmigs pa'i nyon mongs pa'i phra rgyas so || [Da4] de yang gang zhig ce na | nyon mongs pa'i bag chags te | nyon mongs pa'i sa bon zhes bya ba'i tha tshig go || **de la dmigs pa'i** [Pb6] **nyon mongs pa'i phra rgyas yod pa** ni | de la dmigs pa'i nyon mongs pa'i phra rgyas yod pa ste | **de la dmigs pa'i nyon mongs pa'i phra rgyas yod pas dngos po dang** ste | gzugs [Da5] la sogs pa 'das pa *dang ma 'ongs pa*[668] dang **ldan** [Pb7] **pa yin no** ||

chos nyid dag ni zab pa *yin*[669・670] zhes bya ba ni chos rnams kyi rang bzhin ngo bo ni zab pa ste | **de gdon mi za bar *rtog*[671] pas bsgrub pa ma yin no**[672] ||

'das pa la sogs pa'i dus bye brag tu shes par [Pb8] bya ba'i phyir | **rnam grangs kyang yod de**[673] zhes [Da6] bya ba smras te | tshul yod ces bya ba'i don to || **gzugs skye la gzugs 'gag *go*[674・675]** zhes bya ba'i don ni de nyid da ltar bar gyur nas 'das pa nyid du 'gyur ro zhes [P151a1] *bya ba'o*[676] || skye ba la mngon du phyogs pa'i phyir **ma 'ongs pa skye la**[677] | 'gag pa la mngon du phyogs pa'i phyir **da *ltar*[678] 'gag go**[679] || **dus kyang skye** [Da7] ***ste*[680・681]** zhes bya ba ni **de dag nyid dus gtam gzhi dang**[682] [Pa2] zhes

---

[665] D : ba 'di
[666] P: la'i
[667] D : la de
[668] P omits "dang ma 'ongs pa".
[669] D: yin ||; P: yin |
[670] AKBh 301, 12: **gambhīrā khalu dharmatā** <27d>
[671] D: rtogs
[672] AKBh 301, 13: nâvaśyaṃ tarkasādhyā bhavati
[673] AKBh 301, 13: asti paryāyo
[674] P: go ||
[675] AKBh 301, 13~14: rūpam utpadyate rūpaṃ nirudhyate
[676] P: bya'o
[677] AKBh 301, 14: anāgatam utpadyate
[678] D&P: ltar gyi
[679] AKBh 301, 14: varttamānaṃ nirudhyate
[680] P: ste |
[681] AKBh 301, 15: adhvâpy utpadyate
[682] AK I 7c: ta evâdhvā kathāvastu

'byung ba'i phyir ro || **dus las yang *skye*[683] ste**[684] zhes bya ba ni *'byung khungs*[685] kyi ngo bo las chos skye ba'o || *ci'i phyir zhe na* |[686] **ma 'ongs pa'i *dus*[687] skad cig ma du ma *yin*[688] pa'i phyir ro**[689] zhes bya ba smos te | gang gi phyir ma 'ongs pa'i skad cig [Pa3] ma du ma spungs pa'i rang bzhin rnams [D120b1] las skad cig ma 'ga' zhig skye ba de'i phyir **dus las kyang skye** ba'o zhes brjod do ||

zhar la 'ongs pa[690] zhes bya ba ni **lhag ma kun gyis kun dang ldan**[691] zhes bya ba 'di **zhar la** [Pa4] **'ongs pa** yin no ||

---

683 D&P omit "skye".
684 AKBh 301, 15: adhvano 'py utpadyate
685 The meaning of "'byung khungs" (origin?) is not clear.
686 P omits "ci'i phyir zhe na |".
687 D: chos
688 D omits "yin".
689 AKBh 301, 15~16: anekakṣaṇikatvād anāgatasyâdhvanaḥ
690 AKBh 301, 16: prasaṅgenâgatam
691 AK V 24d: **śeṣais tu sarvaiḥ sarvatra saṃyutaḥ**

第 12 章　三世実有説論争

構成

序

説一切有部（以下、有部と略す）の「三世実有説」を巡る論争は、その有部説が明確に見出される前 2 世紀頃の有部論書『識身論』から 8 世紀頃の大乗論理学書『真実集成』および『真実集成釈』に至るまでの 1000 年近い長い歴史の中で展開した。『識身論』およびそれ以後の有部論書において、三世実有説は有部の中心的な学説として確立され発展するが、5 世紀頃の衆賢（サンガバドラ）やおそらくはそれと同時期か少し後のイーシュヴァラ[1] の『アビダルマディーパ』以後には、有部からの応答は見出されていない。

小乗の学派の中で最大の勢力を誇った有部のこの三世実有説は紀元前に既に成立しており、それはまた大乗の空思想が確立される土台となったとも考えられる。この有部の実在論を批判するということは、空思想こそ仏教思想の中心に有るということを明示するためであったと言ってもいいのかもしれない。

有部の三世実有説に関して、櫻部 1975（p.108）は次のように述べてい

[1] 松田 2014（p.5~6 および註 12）参照。

る。「三世実有説が明らかな形で説かれるのは、周知の如く、識身論の冒頭にはじめて見られるが、その思想の成立はさらに早く、おそらくこの部派自体の成立と時を同じくするのであろう。」と。さらに、「既に第一期の論書たる集異門論（巻一、大正二六、三六九c）[2]・法蘊論（巻十、大正二六、五〇〇c）[3]などに、三無為の一として非択滅が説かれているが、この有部独特の術語は、刹那滅にして三世に実有なる法を立てる考え方を前提にしなければ理解できぬものである。」と言う。続いて、その根拠として「なぜならば、非択滅とは、縁の欠けたることによって、永久に未来不生法たるに留まって現在に生ずることの無い法に関して、説かれるのであるが、法が三世実有ではなく、本無今有ということであるなら、そのような法の上に、未来雑乱住の分位に留まっているという在り方は考えられないからである。」と。

その通りだと思われるが、未来不生法を立てたが故に三世実有説が唱えられるようになったという可能性も考えられなくはない[4]。いずれにせよ、僧院内で静かに瞑想するなかで因果の連鎖を凝視するとき、過去と未来のものがありありと見えてくる、そのような状況下で現在のものと変わらぬ在り方として過去・未来のものが見えたが故に、その実在性を感取したということなのかもしれない。そのような過程を経た後に『識身論』(大正 26, 531a21~536a26) で三世実有説が明確に論じられることになったと見ることも可能なのかもしれない。

その三世実有説は、『識身論』の後には、『婆沙論』（２世紀頃）において比較的整然として形で論じられることになる。『婆沙論』は全体として体系的に整備され順序立てて論じたものとも言えないが、これを基に『倶舎論』は有部の三世実有説を整然とした形で批判したとも言えよう。

『倶舎論』以前の三世実有説批判としては、『瑜伽論』がある。その『瑜伽論』とその後の『倶舎論』における三世実有説批判の内容とは密接

---

[2] 大正 26, 369c6~8: 此中有二法。謂名色云何。答受蘊想蘊行蘊識蘊。及虚空択滅非択滅。是謂名。色云何。答四大種及所造色。是謂色。

[3] 大正 26, 500c22: 虚空択滅非択滅。

[4] 宮下 1989 は『集異門論』『法蘊論』の「非択滅」なる語は後の挿入の可能性も有るとしている。

な関係をもっている。特に、『瑜伽論』における三教証と『倶舎論』における二教証・二理証についての関係性は密接であると言える。その要点は、既に、向井亮 1972[5] によって明らかにされている。

『瑜伽論』の著者は、中国伝承では弥勒（マイトレーヤ）、チベット伝承では無着（アサンガ）とされるが、内容から見て一人の著作とは考えられないであろう。高橋晃一 2012 は、一人の著者に帰せられるものではなく、複数の編纂者が介在していたと考えられているとし、編纂年代を漢訳年代から推定して 4 世紀頃とする。ただ、『瑜伽論』の著者または原作者の一人が無着であった可能性があることから言えば、三世実有説批判については『倶舎論』著者の世親（ヴァスバンドゥ）の兄の無着による可能性も有るかもしれない。その後、『倶舎論』において整然とした形で三世実有説は批判されたからでも有る。

なお、無着の弟の世親の生存年代については、フラウヴ有るナ一の二人説など、多くの論説がこれまでに発表されている。二人説に関してはその後の研究動向として批判も多い。そこで、ここでは、『瑜伽論』におけるこの有部批判を受け継いで、無着の弟の世親が『倶舎論』においてより整然とした形で有部説を批判したと見ておこう。さらに、この兄弟の生存年代を、Deleanu 2006 (Vol. 1) に拠って、無着が 330-405、世親が 350-430[6] と考えておく。

この『倶舎論』に対する有部側からの応答として、衆賢（サンガバドラ）が『順正理論』を著わして世親を批判し、有部説を擁護しようとした。

また、世親に対する有部側からの批判にはもう一書『アビダルマの灯』がある。偈から成るこの書の著者はイーシュヴァラであるが、その註釈書『アビダルマ灯論』（著者不明）がある[7]。

さらに、衆賢の世親批判を受けて、安慧（スティラマティ）が『倶舎

[5] この論文は 40 数年前のものであるが、『瑜伽論』と『倶舎論』との関係考察に裨益するところ大である。

[6] 従って、秋本 2016（上巻）の p.9 に記した「（世親 c. 400-480）」の ”400-480” を ”350-430” に訂正する。

[7] 松田 2014 参照。なお、第 4 章（上巻）では、偈の著者はイーシュヴァラであることを記しておくべきであった。指摘下さった松田和信氏に謝意を表する。

論』の註釈書『真実義』において衆賢を批判しているが、その後、有部側からの応答を示す文献は見出されない。

安慧後には、称友（ヤショーミトラ）が、『明義釈』において、簡潔な註釈を著わし、さらにその後、満増が、『倶舎釋論』において、安慧の『真実義』の衆賢批判の部分を省いて簡素化した註釈を著わしたと考えられる[8]。

さらに、寂護の『真実集成』における有部批判が、蓮華戒の註釈と共に、見出される。但し、この書は法称以後の論理学の成果を用いた批判でも有るが、批判の骨格は『真実義』に多くを負うていると見られる。

そこで、本章では、『識身論』および『婆沙論』の有部説、『瑜伽論』の有部批判、世親『倶舎論』の有部批判、衆賢『順正理論』の世親批判、安慧『真実義』の衆賢批判を通して見られる「三世実有説」論争[9]に焦点を当て、その議論の内容を整理しておきたいと思う。

以下では、『倶舎論』以前と以後の論書を『倶舎論』とできる限り対比しながら考察しようと思う。そこで、まず有部論書としての『識身論』および『婆沙論』の各々の三世実有説の内容を整理しながら、『倶舎論』との対比を試みるが、その際には、その有部の二論書の後に成立したと考えられる『瑜伽論』の三世実有説批判とも対比したいと思う。また、その『瑜伽論』と『倶舎論』の有部批判を対比してその両者の関係も考察したいと思う。さらに、『倶舎論』と『倶舎論』以後の諸論書の展開も追っていくことにする。

---

[8] 安慧・称友・満増の三者の関係と年代については、櫻部 1959 (p.27f.), 福田 2002 参照。cf. 加藤 1989 (pp.58-68)。

[9] これについては、本書・上巻冒頭の「序」において、その要旨を記しておいた。

第 1 節　『識身論』の三世実有説[10]

有部の三世実有の議論が明確に現れるのは『識身論』[11]においてである。そこでは以下のように四章[12]に分けられている。

第一章は「識身足論目乾連蘊第一之一第一嗢拕南頌」とその註釈（531a21~c28）である。（本書第 6 章第 1 節（2）和訳Ⅰ）

第二章は「識身足論目乾連蘊第一之二[13]第二嗢拕南頌」とその註釈（531c28~532c29）である。（同和訳Ⅱ）

第三章は「識身足論目乾連蘊第一之三第三嗢拕南頌」とその註釈（533a1~535a3）である。（同和訳Ⅲ）

第四章は「識身足論目乾連蘊第一之四第四嗢拕南頌初」とその註釈（535a4~536a20）および「識身足論目乾連蘊第一之四第四嗢拕南頌後」とその註釈（536a24~537a26）である。（同和訳Ⅳ）

以下では、各項をⅠ～Ⅳで表し、第 6 章の和訳の項と対応させた。本章第 2 節以降も同様である。

Ⅰ　三種一組の煩悩等と三世実有

『識身論』Ⅰでは、不善根から縛に至るまでの十二の煩悩等について論じられるが、そこで取り上げられる十二の各々はいずれも三種類のものである。例えば、最初の不善根は貪不善根・瞋不善根・癡不善根の三種類である。これらについて、目乾連（以下、目連と記す）との対論形式で論じられる。有部に対し、目連は現在のものと非因果的存在（無為）だけが存在するものであって過去・未来のものは存在しないと説く。

---

[10] 『識身論』の三世実有説については、本書・下巻出版直前に飛田康裕氏の博論(2013) があることを知ったが、本書では残念ながらその労作の成果にはほとんど触れることができなかった。

[11] 大正 26: 531a21~537a26.

[12] 国訳一切と同様に、第一嗢拕南頌を第一章とし、以下それに準じる

[13] 「第一之二」が「第一中」となっているが、明品に従った。以下の二節も同様である。

以下では、三不善根（和訳I－１）をめぐる議論に触れておこう。

I－１　三不善根

I－１a　貪不善根と三世（『倶舎論』の第一教証へ）

まず、『識身論』では、三不善根（和訳 I－１）と三時[14]（三世）について論じられるが、この三不善根のうちの貪不善根がまず取り上げられる。貪不善根について「これは不善である」と過去に観察したこと、現在観察していること、未来に観察するであろうことが起こるということが確認される。その上で、不善であると観察される貪不善根が過去のものであるなら「過去のものは有る」と説くべきであり、未来のものであるなら「未来のものは有る」と説くべきであるとして、有部は過去・未来のものの実在を主張する。

現在のものについては、目連と有部の両者ともにその実在を認めると考えられるが、ここで有部は「二心和合」の問題を持ち出す[15]。「二心和合」とはひとりの人に観察されるものと観察するものとの二種の心が同時に起こることとされるが、それは不合理であると有部は言う。なぜなら、有部は、過去・未来・現在の三時の存在のすべてが心とは別に存在する、と捉えているからであると考えられる。

以上のことから、有部は、過去・未来・現在の三時のものが心とは別に存在しているがゆえに、「観察する」ということが可能になると主張しているのである。換言すれば、三時のものが観察される以上、過去・未来のものも現在のものと同様に各々の時間に実在すると主張していることになろう。

さらに、有部によれば、もし三時のものが心とは別のものとして観察されないことになれば、貪不善根について「これは不善である」と観察さ

---

[14] 以下、文章中では、三世（過去・未来・現在）を「三時」と記す。但し、章節項の表題や「三世実有（説）」と表現する場合はそのまま「三世」の語を用いる。

[15] この二心和合については、目連の認めるところであると理解しておく。

れることがどんな時にも不可能であることになり、それは、どんな時にも貪不善根を厭うことがなくなってしまうということである。そうなれば、最終的に、解脱・涅槃も不可能になるというのである。

こうして、まず三不善根のうちの貪不善根について論じた後、残りの瞋不善根・癡不善根についても貪不善根と同様に考えるべきことが述べられる。

以上のような『識身論』の議論によれば、有部は、経[16]に説かれたような三時の貪不善根を不善であると観察することに基づいて、現在のものだけではなく過去・未来のものも心とは別に実在するということを主張していることになる。

これを『倶舎論』と対比してみると、『倶舎論』に挙げられる三世実有の四理由（二教証・二理証）のうちのいずれとも一致するものはない。ただし、この『識身論』の論証は教証であると見てよいから、根拠とする経典や論証内容は『倶舎論』のそれ[17]とは異なるけれども、ここでは『倶舎論』の第一教証に繋がるものと考えておきたいと思う。なぜなら、『識身論』では、三時の貪不善根を不善であると観察することによって最終的には涅槃に達することが述べられているのに対して、『倶舎論』の第一教証では、三時の五蘊の各々に対する関心を捨てることによって涅槃に向けての実践が可能となることが説かれていることから、両論書ともに最終目標たる涅槃に向けた実践である点では共通すると考えられるからである。

また、『瑜伽論』と対比しても、『倶舎論』との対比と同様に、『識身論』と一致するものはない。しかし、『倶舎論』の第一教証は『瑜伽論』では第三教証に相当し、経文も両論書で一致しているから、『識身論』との関係について言えば、『瑜伽論』の第三教証に繋がるものと考えてよいと思われる。

Ⅰ－１ｂ　貪不善根と異熟果（『倶舎論』の第二理証へ）

[16] DN III 214; MN I 405; AN I 201 等参照（PTC に拠る）。
[17] 経典については、本庄 2014 [5016] 参照。

上述のように観察をめぐっての論述が行われた後、三不善根と異熟果について論じられるが、まず、貪不善根によって「後世に苦なる異熟果を感受する」ことが取り上げられる。この異熟果を過去に観察したこと、今現在観察していること、未来に観察するであろうことが起こることが確認される。その上で、観察の対象であるこの＜苦なる異熟果＞がもし過去のものであるなら「過去のものは有る」と説くべきであるという。また、この＜苦なる異熟果＞が未来のものであるなら「未来のものは有る」と説くべきであるという。

問題は、観察の対象が現在の＜苦なる異熟果＞である場合である。その場合、「過去のものはない」という対論者の主張に基づくとすれば、原因である行為は過去のものとなって存在しないから、過去の行為を原因として生じるはずの現在の異熟果も存在しないことになる。それを回避するためには、異熟果が生じる現在時に過去の行為そのものも同時に存在しなければならなくなる、と有部は言うのである。従って、有部にとって、行為とその結果の関係が成立するためには過去・未来のものも存在しなければならないのである。

さらに、もし三時のもののいずれも観察されないことになれば、貪不善根について「後世に苦の異熟［果］を感受すること」が三時に亘って不可能になると有部は言う。そうなれば、どんな時にも貪不善根を厭うことがなくなり、結局のところ、解脱・涅槃もまた全く不可能になると有部は結論づけるのである。

なお、三不善根のうち、残りの瞋不善根・癡不善根についても貪不善根と同様に考えるべきことが述べられて、三不善根と三時に関する議論は終わる。

以上の『識身論』の議論は、『倶舎論』の二教証・二理証のうちでも「過去の行為によって異熟果が起こるから」という第二理証に繋がるものと考えられる。『瑜伽論』では「過去の行為は有る」という経文に基づくとする第二の教証として挙げられているから、これが『識身論』の議論に繋がるものと考えられよう。

Ｉ－１ｃ　瞋不善根・癡不善根

三不善根のうち残りの瞋不善根・癡不善根もまた貪不善根と同様に説かれるべきであるとされる。

Ｉ－２～８　三悪行等の十一種と三世

三不善根が説かれた後には、第二節の身悪行・語悪行・意悪行の三悪行を初めとして、第三節以降の三不善想、三不善尋、三不善思[18]、三不善界、三漏、三火、三愛、三所有、三垢、三縛の十一種の煩悩等についても、全七節（和訳Ｉ－２～８）の各節で、三不善根と同様にして論じられる。

従って、『倶舎論』との対比で言うなら、三不善根の場合と同様に、第一教証に繋がるものと考えられる。それは、『瑜伽論』で言えば、第三教証に繋がると言えよう。

また、その十一種のもののうちの九種は苦の異熟果をもたらすが、三有漏と三愛とは苦の異熟果をもたらさないことが述べられる。

以上のことから、三有漏と三愛とを除く九種は、三不善根の場合と同様に『倶舎論』との対比で言えば、第二理証に繋がるものと考えられる。それは、『瑜伽論』との対比で言えば、第二教証に繋がると言えよう。

Ⅱ　四種一組等の煩悩等と三世実有

『識身論』第二章では、四瀑流・四扼・四取・四身繫・五蓋・五下分結・五上分結・五心［根］裁・五心拘礙・五見・六身愛・七随眠・八邪支・九結・十不善業道について第一章と同様にして論じられる。

従って、『倶舎論』との対比で言えば、三不善根の場合と同様に第一教証に繋がるものと考えておく。

但し、以下の四取のうちの「我語取」等は不善ではなくて苦の異熟果を

---

[18] 三不善尋に続いて、三不善思の説明はない。国訳一切（註 64）は脱落した可能性を示唆する。

もたらさないことが述べられる。即ち、四取のうちの我語取、五下分結のうちの薩迦耶見、五上分結のすべて、五見のうちの薩迦耶見・辺執見、七随眠のうちの有貪隋眠は不善ではなく苦の異熟果をもたらさないものとされる。

『倶舎論』との対比で言えば、苦の異熟果をもたらすものについては、三不善根の場合と同様に、第二理証に繋がるものと考えられる。それは、『瑜伽論』で言えば、第二教証に繋がることになろう。

Ⅲ　六結等の煩悩等と三世実有（『倶舎論』第二教証へ）

『識身論』第三章では、六結・五蓋・七等覚支・十心[19]・二受（身受・心受）・三受（楽・苦・不苦不楽）（以上は、Ⅲ－１～６）について第一章と同様にして論じられた後、第七節（Ⅲ－７）で、十八界中の「法と意と意識」が論じられる。その後、心の降伏・執持・調練（Ⅲ－８）・十八意近行（Ⅲ－９）が第一章と同様にして論じられる。

Ⅲ－７　意と意識[20]

ここで、『倶舎論』との関係から見ると、第七節（Ⅲ－７）が問題となる。『識身論』のこの項で特に問題とされているのは、十八界のうちの法・意・意識の三者の関係である。『識身論』では、これら三者のなかで意と意識との関係が問題とされている。つまり、意と意識とが現在時に同時に起こると考えるなら、意と意識との二心が同時に起こることになるが、それ（二心和合）は有部によっては認められない。従って、有部にとって、意識が現在に生じているときに意は現在のものではありえないのであって、過去のものか未来のものであるかである。従って、有部は過去・未来のも

---

[19] 十心即ち十種の心とは、有貪心・離貪心、有瞋心・離瞋心、有癡心・離癡心、略心・散心、沈心・挙心、掉動心・不掉動心、不寂静心・寂静心、不定心・定心、不修心・修心、不解脱心・解脱心である。

[20] 第６章のⅢ－１～６およびⅢ－８～９は省略したので、ここでもⅢ－７のみを論じる。

のは実在すると言う[21]。ここで論じられていることは十八界を説く経に基づいており、その点では、『倶舎論』の二教証・二理証のうちの第二教証に繋がるものと考えられる[22]。また、『瑜伽論』では第一教証に繋がると考えられる。

ただし、『倶舎論』との関係で見ると、『識身論』は意識が現在に生じた場合を基として意と意識との関係から論じている。つまり、意と意識との二心和合を認めない立場から、現在時には意の存在する時間を意識のそれとは異なることを問題にしながら三時における意と意識とに時間差があることを指摘し、そのことに基づいて三世実有を主張している[23]。

これに対して、『倶舎論』では、『識身論』のように過去の意の存在を三世実有の根拠として論じるのではなく、意と意識との対象である法（存在要素）の存在する時間が問題にされている。法は三時に亘っているからである。従って、『倶舎論』では「意と意識の対象である法が三時に亘っているから三世実有である」と有部は主張すると言う。この『倶舎論』の議論は『瑜伽論』から来るものと考えられる。但し、『瑜伽論』の本地分では三世実有の根拠として十二処が説かれ、摂決択分では十八界が説かれている。後者が『倶舎論』に繋がったと思われる。

なお、『識身論』が説く「意と意識との時間差」については『倶舎論』にも説かれているが、それは第一章に見られる。即ち、「六識にとって、直前に過ぎ去った識が意［界］にほかならない。第六［の識＝意識］の拠り所の成立のために十八界［が存在する］と説かれている」(AKBh I - k. 17) [24]というものである。

IV　無所縁心等と三世実有（『倶舎論』第一理証へ）

---

[21] 但し、実際には、意識が現在に有るときに、意は過去のものであって未来のものではないと思われるから、過去の意の実在のみが主張対象と考えられる。。

[22] 敢えて言えば、『瑜伽論』では第一教証（十二処の経文に基づく）に当たると言えよう。

[23] 前註 20 参照。

[24] AKBh I - k. 17: ṣaṇṇām anantarātītaṃ vijñānaṃ yad dhi tan manaḥ |
ṣaṣṭhāśraya-prasiddhyarthaṃ dhātavo ‘ṣṭādaśa smṛtāḥ ||

『識身論』第四章では、無所縁［心］・［四］静慮・異生［凡夫］・大士・羞漸・［九］有情居の宣説・［無想有情の］食・［四］聖諦・漏の断が論じられる。

Ⅳ－１　「無所縁心」について

ここで『倶舎論』との関係から見ると、最初の「無所縁心」が問題となる。『識身論』では有部はこの無所縁心を認めないことから、それを認める目連を批判するが、その際、十八界の教えに基づいて論じられる。十八界の教えとは色形等の六境の各々と眼等の六根の各々とによって眼識等の六識が生じるというものであるが、問題は、意と意識とによって認識される法という対象が三時に亘っているという点である。有部によれば、「もし過去・未来のものが実在しないなら、意と意識とによって過去・未来の法は認識されない」のである。なぜなら、有部にとっては、「認識が生じるときには必ずその認識の対象が実在する」ということが根底に有るからである。従って、有部にとっては「無所縁心は認められない」のである。『倶舎論』では、それを「認識は実在対象に依拠して生じる」として、第一理証としたものと考えられる。

ただし、『識身論』では、三世実有の根拠がⅢとⅣとで相違があるが、それに各々相応すると見られる『倶舎論』の第二教証と第一理証とは教証と理証との相違はあっても、いずれも「認識は必ず実在対象に依拠して生じる」ことを根拠としているという点では同一であると思われる。従って、『倶舎論』では、第二教証批判を論じた後、第一理証批判についてはただ「それも三世実有の理由にはならない」という意味の文言のみで終わっている。

以上のように、『識身論』の三世実有説を『倶舎論』との対比によって考察した。その際、『瑜伽論』との関係にも言及した。

以上のことから、三論書の関係を図式的に記せば、大凡以下の通りとなろう。

・識身論Ⅰ－１a　⇒　瑜伽論・第三教証｜倶舎論・第一教証
・識身論Ⅰ－１b　⇒　瑜伽論・第二教証｜倶舎論・第二理証
・識身論Ⅰ－２～８　識身論Ⅰ－１a・１bに準じる
・識身論Ⅱ　⇒　瑜伽論・第二教証｜倶舎論・第二理証
・識身論Ⅲ－７　⇒　瑜伽論・第一教証｜倶舎論・第二教証
・識身論Ⅳ－１　⇒　瑜伽論・第一教証｜倶舎論・第一理証

なお、「識身論Ⅲ－７」および「識身論Ⅳ」の記述は『瑜伽論』ではいずれも第一教証に相当するが、『倶舎論』では各々「第二教証」、「第一理証」に相当するという点に注意すべきであろう。『瑜伽論』では、いずれも経に説かれる十八界の問題であるとして同一の教証として扱うのに対して、『倶舎論』では、教証と理証に分けて論じている。それは、単に教証に納まる問題ではないということを予想させる。有部が教証として挙げる十八界の問題は、意と意識の対象としての過去・未来のものは実在するのかしないのかという問題である。それは、経文に基づくものではあっても、認識の対象は必ず実在だけであるのか実在と非実在であるのかという問題であり、もはや、教証を離れた問題であったということであり、そのことを世親は明らかにしたと考えられよう。

第２節　『婆沙論』の三世実有説

『婆沙論』は、煩悩を中心とした諸存在（諸法）の三世実有を説いた『識身論』と比べると、三世実有の議論は整備され発展的なものとなっている。それは有部説の体系化を目指したものと言えるのかもしれない。

I　「三世実有」の八理由

『婆沙論』(393a9~b29) では、まず初めに、有部がなぜ「三世実有」を説くか、その理由を八点に分けて総論的に述べている。

（１）時間と因果的存在の各々の本体を区別し、時間は恒常であり、因果的存在は無常であるとする譬喩者と分別論師の説を紹介する[25]。有部はそれを否定して、『発智論』の「大種蘊」の文言[26]を引用し、時間と因果的存在の本体は同一であることを主張する。時間を別の存在としない点が有部の大きな特徴の一つである。

（２）存在についての別の異論を紹介して批判する。その異論は「過去・未来のものを非存在とし、現在のものを非因果的存在（無為法）とする」説である。この異説は『識身論』において批判の対象となる目連説[27]とも異なるが、『婆沙論』はこの異説を批判して、「過去・未来のものは実在し現在のものは因果的存在である」とする。

（３）異熟因が現在時に有る場合の異熟果の存在する時に基づいて論じる。もし異熟果が過去時に有るなら「過去のものは有る」と説くべきであり、もし異熟果が未来時に有るなら「未来時のものは有る」と説くべきであると言う。但し、前者の「異熟因が現在時にあって異熟果が過去時に有る」というのは因果関係としてはありえないので、否定すべきものとして論じているのであろうか。また、異熟因が現在時にあって異熟果も現在時

---

[25] 『識身論』（本書第６章）では、「過去・未来のものは存在せず、現在のものと無為とは存在する」という沙門目連の説が有部の批判対象であった。

[26] 大正 26, 987b5~6: 「世名何法。答此増語所顕行。」.

[27] この目連説は「過去・未来のものは存在せず現在のものと非因果的存在（無為法）は存在する」というものである。『婆沙論』（本書第７章）の註 6 参照。

に有るということは明らかに否定すべきものとして論じているものと思われる。

（4）異熟果が現在時に有るときの異熟因の存在する時に応じて論じる。もし異熟因が過去時に有るなら「過去のものは有る」と説くべきであり、もし異熟因が未来時に有るなら「未来のものは有る」と説くべきであると言う。但し、ここでも異熟果が現在時にあって異熟因が未来時に有るということは両者の因果関係としてはありえないので、否定すべきものとして論じているのであろうか。また、異熟果も異熟因も現在時に有るということは認められないとする。さらに、異熟因が三時にないとすれば、異熟果は原因をもたないから存在しないということになるとする。

（5）過去のもの[28]が実在しないなら過去仏が存在しないことになり、過去仏が存在しないなら出家受戒もないことになると言う。出家受戒が今有るのは過去仏が存在するからだと言うのであろう。

（6）過去のもの[29]が実在しないなら覚りに到達した者にも迷妄があることになると言う。過去の覚りがなくなるということであろう。

（7）過去・未来のものが実在しないなら、この現在時のものもないことになると言う。なぜなら、過去・未来に対して現在が立てられるからである、と。そして、もし三時がなければ有為法もなく、有為法がなければ有為法に対して立てられる無為法もないことになると言う。さらに、有為法・無為法がなければ、すべての存在要素はないことになり、そうすれば解脱・出離・涅槃もないことになると言う。このような過失に陥らないためには、過去・未来のものは実在でなければならないと結論する。

（8）現在時のものは無為法（非因果的存在）ではないと言う。理由は、現在時のものは原因・条件によって生じること、および、作用をもつことであると言う。ここに、現在のものは作用をもつことが明言される。

以上のように、有部はまず八種の理由から「三世実有」を主張している。第一・第二では異説との対比によって、また、第三・第四では異熟因・異

---

[28] 漢訳文では「過去・未来のもの」となっているが、ここも形式論的と思われる。過去仏が論じられるので、未来のものは不要であろう。

[29] 直前註参照。

熟果との関係から、さらに、第五では過去仏とそれによる出家受戒を理由とし、第六では過去の覚者の存在を理由とする。第七では過去・未来のものが実在でなければ現在のものもないことになるから、結局のところ、三時の一切の存在はないということに陥ると言う。第八では現在のものは原因・条件によって生じることと作用をもつこととを根拠として無為法ではないと言う。

以上のように、『婆沙論』は譬喩者と分別論師の説を批判して「三世実有」の主張を始めるが、これは言わば導入部であると思われる。従って、(3)・(4)における異熟因・異熟果の記述と(8)における「作用」への言及とが『瑜伽論』、『倶舎論』に直接的に繫がるものと言えよう。

II 三時の本体

『婆沙論』(393c1~6) では、過去・未来・現在の三時の各時間の本体はすべて五蘊・十二処・十八界、つまり、すべての因果的存在（有為法）[30] であることが説かれる。先のＩの「第一」に有る通り、譬喩者および分別論師は時間を恒常なものとするのに対して、時間の本体を具体的に「五蘊・十二処・十八界」であると示したものである。

『瑜伽論』・『倶舎論』ではそれは特に説かれないが、時間を「五蘊・十二処・十八界」とは別の存在としないことが大前提になっている。

III 時間の意味と区別

III－１ 時間の意味

まず、時間と因果的存在とは同義であると言う。これは直前のIIの内容を簡潔に表現したものであろう。

III－２ 時間の区別と作用

---

[30] 『倶舎論』では、三世実有論冒頭部分 (AKBh 295, 3; 4) で「諸行」(saṃskāra)と言われる。

ここでは、因果的存在が過去か未来か現在かの区別は作用の有無によることが説かれる。即ち、まだ作用しないものは未来のもの、今作用するものは現在のもの、既に作用が消滅したものは過去のものと呼ばれると言う。『倶舎論』にも同趣旨の文が見られる[31]。

Ⅲ－3　五蘊と時間

ここでは、五蘊（色・受・想・行・色）の各々の語の語源的解釈を基に、各蘊の三時の違いを示す。例えば、色については「まだ壊れていない物質的存在（色）は未来のものと呼ばれ、まさに壊れつつ有るものは現在のものと呼ばれ、壊れて消滅したものは過去のものと呼ばれる」と説かれる[32]。受想行識についても同様に説かれる。

Ⅲ－4　十二処と時間

ここでは、五蘊と同様に、十二処の各々について三時との関係が説かれる。なお、十八界については説かれない。

Ⅲ－5　取果作用の有無と時間

ここでは、作用には取果と与果との両作用があるがそのうちの取果について論じられる。眼等の六根のうち眼なら眼が彼同分の場合、つまり暗闇にあって見る作用が妨げられている場合、作用はないから現在のものではないということにならないかという問に対して、「見る」という作用はないが「取果」の作用は有るから、彼同分の眼も現在のものであると答えられる。つまり、眼は現在時において同類因として等流果を取果することから、作用による三時の区別が確立されると言うのである。

---

[31] 本書（上巻）第 1 章Ⅲ－２－５（作用説）参照。
[32] 但し、rūpa（色）と ruppati（壊れる）とは語源的には別の語である。

すでに『婆沙論』に説かれるこの有部説は、『倶舎論』では、あくまで作用が取果と与果の両者を意味するものとして批判されている。それは、取果与果の区別を明確化するためであったのかもしれない。世親を批判した有部の衆賢は、『順正理論』において、作用とは「取果」即ち「結果を引く力」(phalākṣepaśakti) であって「与果」は作用ではないと明言している[33]。

いずれにしても、有部のこの作用説は、『瑜伽論』では、「理証批判」の後に簡潔に説かれるだけである[34]。『倶舎論』では、『婆沙論』Ⅲ－２と同様にして有部の作用説が紹介された後、引き続いて作用説に対する批判が詳しく論じられる[35]。

Ⅲ－６　有為の三相（生・住異・滅）と時間

ここでは、有為の三相（生・住異・滅）が説かれる。この三相は経に説かれるものである[36]。『倶舎論』（AK Ⅱ 45）では、有部説として四相（生・住・異・滅）が説かれる[37]。有部は経の三相を四相に解して説いたからであろう。

問題は、有部は四相を「実有法」とするのに対して経量部はそれを否定する点である。それは『倶舎論』(76,20~77,5)に論じられている[38]。

Ⅲ－７　四縁・六因・五果と時間

ここでは、四縁・六因・五果と三時との関係が論じられる。四縁・六因については、まだ働いていないものは未来のもの、今働いているものは

---

[33] 本書（上巻）第３章Ⅳ－１(pp.103~104) 参照。

[34] 本書第８章Ⅱ－１－３a④, ３b④ 参照。

[35] 本書（上巻）第１章 Ⅳ（作用説批判）参照。

[36] AKBh76, 23~24: yat tarhi sūtra uktaṃ “saṃskr̥tasyôtpādo ’pi prajñāyate vyayo ’pi sthityanyathātvam api” iti. 本庄 2014［2061］,［2063］参照。

[37] 経の三相を有部は四相として説く理由は、AKBh75,17~80,10 に論じられている。櫻部 1975, pp. 334~345 参照。

[38] 櫻部 1975, pp.336,8~337,8 参照。

現在のもの、働きが既に消滅したものは過去のものとする（和訳Ⅲ－７(1)、(2)）。その上で、六因の各々に対応する五果の取果・与果の有無に基づいて、各因の時間が論じられる（同上 (3a)～(3f)）。

Ⅲ－８　その他の表現と時間

ここでは、「起こる」・「生じる」と「滅ぶ」・「壊れる」・「離れる」という因果的存在の生滅を表わす言葉によって三時が表現されることが述べられる。

Ⅲ－９　経における表現と時間

ここでは、経における表現としての『已生』・『已有』・『已作』・『有為』・『有所作』・『縁已生』・『有尽法』・『有費法』・『有離法』・『有滅法』・『有壊法』についてその意味が述べられる。

Ⅲ－10　その他の時間の区別

ここでは、過去・未来・現在の三時のものの様々な相互関係から三時のものの区別が論じられる。

Ⅳ　未来のものの生起

Ⅳ－１　「已生」として生じるのか「未已生」として生じるのか

ここでは、「已生」と「未已生」とについての問いに対して、各存在要素は三時に亘って自らの本体をもつから「已生」であり、原因条件の集合によって現在時に生起するから「未已生」であるということが述べられる。

また、「諸々の因果的存在は既に有りながら生じるのか、まだ有るのではないから生じるのか」という問に対して、「既に有りながら生じる」

と答えられる。さらにそれを説明して、「本体は三時に有りながら原因条件によって作用をもつものとなる」と答えられる。

以上のことは有部の基本的立場を明確に述べたものである。

Ⅳ－２　作用と本体

直前で示された「作用」について「本体」との関係が論じられる。つまり、その両者は同じものとも異なるものとも言えないというものである。以上の作用説は、周知の通り、『倶舎論』で詳細な批判が行われる[39]。

Ｖ　生じるものについて

Ｖ－１ 生じるものと滅するものとは同じものか別名ものか

ここでは、生じるものと滅するものとは同じものか否かという問題に対して、二様に答える。一つは、存在要素 A が生じてその同じ存在要素 A が滅すると言う。もう一つは、未来時のものが生じ、現在時のものが滅して過去時のものとなると言う。

Ｖ－２ 時間そのものが生じるのか時間の中からものが生じるのか

ここでは、(1)「時間の本体（＝時間そのもの）が生じる」と説かれるのは、未来時のうちの或る一瞬の因果的存在が生じるときに「未来時が生じる」と説かれるからであるとする。また、(2)「時間の中から生じる」と説かれるのは、未来時に有る多くの瞬間のうちの一瞬間のものだけが生じるからであるとする。

Ｖ－３　生じるものは未来のもの自身の本性か他の本性か

[39] AKBh 297, 13~298, 22. 和訳は本書（上巻）pp. 27~30 参照。

ここでは、生じるものは存在自身の本性が生じるのか他の本性が生じるのかという問に対して、本性それ自身が生じるのではなく、自らの本性をもって生じる存在要素こそが生じた後に消滅すると言う。

VI　その他の問答

VI－1　五蘊と時間

ここでは、色・受・想・行・識の五蘊並びに無為と過去・未来・現在の三時との関係が論じられる。五蘊の各々に三種類の四択があるから、その関係は、重複も含めて全部で六十通り有ることになろう[40]。

実際には、過去・未来・現在の三時の五蘊で十五種類と無為が三種類とで計十八種類である。

六十通りの分類がどれほどの意味を持つかは必ずしも明らかではないが、様々な視点から分類しながら各存在と時間との関係を頭中で自在に思索するためであったのかもしれない。

VI－2　五蘊と場所

ここでは、五蘊の各々が場所を占有するか否かでの分類が論じられる。五蘊のうちで場所を占有するものは現在の色蘊（物質的存在）であるが、それ以外のもの（現在の原子を含む）はすべて場所を取らないと説かれる。

VI－3　五蘊と三時における機能

ここでは、五蘊の各々の三時における機能について論じられる。

（1）まず、牴触性をもつものは必ず色蘊（物質的存在）であるが、過去・未来の色蘊と現在の原子と無表色とは牴触性をもたないと言う。

（2）感受できるものは受蘊（感受）であるが、過去・未来の受蘊は感

---

[40] 和訳VI－1参照。

受できないと言う。

（3）ものの形象を捉えるものが想蘊（表象）であるが、過去・未来の想蘊は形象を捉えることができないと言う。

（4）行動意欲を形成するものが行蘊（意思）であるが、過去・未来の行蘊は行動意欲を形成できないと言う。

（5）物事を判別するものが識蘊（認識）であるが、過去・未来の識蘊は判別できないと言う。

Ⅵ－４ａ　過去・未来のものの増減について

ここでは、過去・未来のものの増減について論じられる。諸存在は未来時から現在時に移行し現在時から過去時に移行するから、未来のものは減少し過去のものは増えるのではないかという問が示される。

これに対して、世友は、「大海の水も増減が知られないように、過去・未来のものもその数は無限大であるからその増減を説くことはできない」と答えたという。

また、或る大徳は、「牴触性をもつものが三時を移り行くとすれば増減があると言うべきであるが、因果的存在は条件が揃えば生じてきて滅していくから増減はない」と言う。

また、脇尊者は「過去・未来のものには作用がないから増減はない」と言う[41]。

ここでは正統有部の答はなく、次項の最後にまとめて答論が行われる。

Ⅵ－４ｂ　過去・未来のものの集散について

ここでは、過去・未来のものの集散について論じられる。問は以下の二つである。問 (1) 過去・未来のものは障壁等のように集積しているのか、問 (2) 有るいはただ分散しているのかが問われる。これについて、有部の

---

[41] 作用をもたないものには増減がないということであろうが、定かには不明である。また、正統有部説は次のⅣ－４ｂで示される。

定説としては集積説も分散説も過失があると答えられる。その後、各々の問に対して有部の難詰が続く[42]が、結局、集積も分散もしていないということが有部の結論と考えられる。

その後、有部内の「或る者」の異論が取り上げられる。それは「現在のものと同様に、過去・未来のものも障壁等のように集積している」という集積説である。

この「或る者」との問答（①～④）が紹介された後、この「或る者」の見解を批評する者が「過去・未来のものは現在のもののように集積してはいず、むしろ分散している」とする分散説が紹介される。それについては三点に亘る問答（①～③）が見られる。

その後には、別の二者（いずれも「或る者」）の見解が紹介されるが、一者はまた別の説明に基づく分散説であり、もう一者は現在のものから過去・未来のものを類推するという説である。

最後に、二点に亘る問答（④～⑤）が行われる。問④は、未来のものが現在に集積するときのその集合体がどうして「本無今有」ではないのか、また、問⑤は、現在のものが分散して過去時に去るときのその集合体はどうして「有已還無」ではないのか、というものである。

これに対する正統有部の答は以下の通りである。即ち、三時の諸存在要素は原因となったり結果となったりするが、諸存在要素の本体は三時に有って増減はないから、「本無今有」も「有已還無」もない、というものである。しかし、それでは三時の区別ができないことから、作用によって諸存在要素の存在する時間が知られると有部は答える。

また、諸々のものの集積ということについても、集積とは実在するものに依拠して仮に立てる存在であるから、有るものでも無いものでも有るとする。

---

[42] 問(1)に対する難詰は①～④、問(2)に対する難詰は

結局、有部にとっては、三時に有るものは本体であって、七十五法の本体が三時に有るだけである。従って、三時における増減は何もないと言う。そして、三時を区別するものは作用の有無に拠るということが明確にされたことになる。

また、集積ということも、実在するものに拠って立てる仮の存在であって、有るとも言えるし無いとも言えるものである、と結論してⅥ－４の議論は終わる。

Ⅵの議論は『倶舎論』と関連はしているものの、直接的な議論の繋がりはないように思われる。

Ⅶ　説一切有部の四大論師

ここでは、有部の四大論師の各説の紹介が行われる。順に、法救説、妙音説、世友説、覚天説である。いずれも三時の区別は何に拠るかという問題であり、各説の内容が紹介される。法救説は様態の違いに拠るとし、妙音説は特徴の違いに、世友説は位相の違いに、覚天説は相対による違いによるとする。これらは『倶舎論』が紹介する順序、内容ともほぼ一致する。

『婆沙論』と『倶舎論』との違いは、批判対象となる各説の順番と批判内容に有る。

順番については、『婆沙論』では覚天・妙音・法救の順で各説が批判され、第三の世友説が有部の正統説とされる。これに対して、『倶舎論』では法救・妙音・覚天の順で各説が批判されるが、世友説に関しては『婆沙論』と同様である。

また、批判の内容について見ると、覚天説批判は『婆沙論』では過去時にも未来時にも三時があることになるというもので、これは『倶舎論』と一致する。

妙音説批判も、三時の各々に三時の特徴があることになるというもので、これも『倶舎論』と一致する。ただし、『倶舎論』では「男の女への愛情」という喩えにも触れて三時のものと喩えとの齟齬に触れているが、

『婆沙論』ではその点には触れていない[43]。

また、法救説批判は婆娑・倶舎の両論書で異なる。『婆沙論』は法救説に拠れば未来のものは減少し過去のものは増加していくとして批判するが、『倶舎論』は法救説をサーンキヤ派の転変説と同一視する[44]。

最後の世友説については両論書とも一致する。つまり、世友説が有部の正統説とされ、三時の区別は作用に拠るということである。

＊　＊　＊

以下に、『婆沙論』の主張と『瑜伽論』・『倶舎論』との関係の大凡をまとめておく。但し、Ⅰは総論でありⅡ以下の各論と重複する所も有る。いずれにせよ、『婆沙論』と『倶舎論』との関係は深いと思われる。但し、『婆沙論』においては『倶舎論』に見られるような教証・理証という説き方は見られない。そのような分け方は『瑜伽論』に初めて現れ、『倶舎論』でより整備される。

●Ⅰの（1）・（2）／Ⅱ／Ⅲ－1／Ⅲ－3・4：「時間とは因果的存在（五蘊十二処十八界）であり、三時のものの本体は実在する」

⇒『瑜伽論』Ⅲ：三時の各存在の十二の特徴｜『倶舎論』：特になし（大前提としている）

●Ⅰの（3）・（4）：「異熟因・異熟果」

⇒『瑜伽論』第二教証｜『倶舎論』第二理証

●Ⅰの（8）の作用（現在のものに作用があること）およびⅢ－2：「作用によって三時は区別される」

⇒『瑜伽論』Ⅱ－1－3ａ④・ｂ④[45]｜『倶舎論』Ⅲ－2－5

●Ⅱ：「時間の本体＝五蘊・十二処・十八界」

⇒『瑜伽論』・『倶舎論』ともに特になし[46]

●Ⅲ－1：「時間＝因果的存在」

---

[43] 有るいは漢訳で欠落した可能性があるのかもしれない。

[44] この同一視については、村上1982 (pp. 120~130) 参照。

[45] 但し、このⅡ－1－3b③・④は各々『瑜伽論』側の問と答である。

[46] 両論書ともにそれは前提されていよう。

⇒上のＩの（１）等の項参照。

●Ⅲ－２：「三時の区別は作用の有無に拠る」

⇒『瑜伽論』Ⅱ－１－３ａ④・ｂ④[47]｜『倶舎論』Ⅲ－２－５

●Ⅲ－３・４：「五蘊または十二処と三時」

⇒『瑜伽論』・『倶舎論』ともに特になし

●Ⅲ－５：「彼同分の眼等（六根）の取果作用と時間」

⇒『瑜伽論』には特になし｜『倶舎論』Ⅳ－１　その一[48]

●Ⅲ－６：「有為の三相」

⇒『瑜伽論』には特になし｜『倶舎論』第２章「有為の四相」[49]

●Ⅲ－７：「四縁・六因・五果と時間」

⇒『瑜伽論』には特になし｜『倶舎論』第２章「六因・五果・四縁」[50]

●Ⅲ－８～10

⇒『瑜伽論』・『倶舎論』ともに特になし

●Ⅳ－１：「本体としては已生、現在時に生起するから未已生」

⇒『瑜伽論』・『倶舎論』ともに特になし

●Ⅳ－２：「作用と本体とは異なるとも同一とも言えない」

⇒『瑜伽論』には特になし｜『倶舎論』Ⅳ－４－１[51]

●Ⅴ：「生じるもの」（Ⅴ－１／Ⅴ―２）

⇒『瑜伽論』なし｜『倶舎論』Ⅵ[52]

●Ⅵ：「その他の問答」

---

[47] 但し、このⅡ－1－3b③・④は各々『瑜伽論』側の問と答である。

[48] 但し、『倶舎論』では、作用を取果・与果として有部批判を行っている。これに対して、『婆沙論』の問答では取果のみを作用としている。これは『倶舎論』が敢えて『婆沙論』の答を無視したか、或いは、『倶舎論』の批判後に『婆沙論』に加筆が行われたのかもしれない。後者の可能性が高いのではないか。

[49] 『倶舎論』では、有為の四相は第２章（AKBh pp. 75, 17~80, 10＝櫻部 1975, pp. 334~345）に説かれる。

[50] 『倶舎論』では、六因・五果・四縁は第２章（AKBh pp. 82, 18~110, 4＝櫻部 1975, pp. 352~420）に説かれるが、特に、六因と三時との関係は AKBh pp. 90, 20~25（＝櫻部 1975, pp. 374）、また、六因と取果・与果との関係は AKBh pp. 96, 10~97, 9（＝櫻部 1975, pp. 387~389）に説かれる。

[51] AK V 27a3＝本書上巻 p. 29（［作用は存在要素と］別のものではない）.

[52] AKBh 301, 13~16＝本書上巻 p. 40

⇒『瑜伽論』なし｜『倶舎論』なし

●Ⅶ：「四大論師」

⇒『瑜伽論』なし｜『倶舎論』Ⅲ－１～Ⅲ－２－４[53]

[53] AKBh 296, 6~297,10＝本書上巻 p. 24~27

第３節　『瑜伽論』の三世実有説批判

『倶舎論』以前に三世実有説批判が見出される論書は『瑜伽論』[54]である。その『瑜伽論』が理解する有部説は『婆沙論』に多くを負っているものと思われる。そのことはまた『瑜伽論』だけではなく『倶舎論』についても言えるであろう。この三論書は密接な関係をもっていると言ってよい。それは直前の第２節の最後部でまとめた通りである。そこで、本節では『瑜伽論』の内容を『倶舎論』とできるだけ対比しながら、『瑜伽論』の有部批判を明らかにしたいと思う。

まず、『瑜伽論』と『倶舎論』との構成比較の点から、ここで『倶舎論』の構成に簡単に触れておこう。それは本書（上巻）19 頁に示した「第 1 章第 1 節（2）構成」の通りであるが、そこでは、まず初めに有部の三世実有説の内容が簡単に述べられた後、二種の教証と二種の理証が示される。その後、有部の四大論師説の紹介が行われ、そのうちの第三の説が正統説であるとされる。以上の点は前節に述べた『婆沙論』の内容とほぼ一致する。その上で、世親は「作用説批判」から始めて、その後に「教証・理証批判」を論じて終わる。

以下では、『瑜伽論』の有部批判の内容を、できる限り『倶舎論』のそれと対比しながら整理しておこう[55]。

Ⅰ　有部の教証と理証[56]

『瑜伽論』・『倶舎論』では、ともに、有部の三世実有説の根拠としての教証と理証が紹介され批判されているが、『瑜伽論』本地分では有部の教証として三点、理証として一点が挙げられており、『倶舎論』では教

---

[54] 『瑜伽論』の成立は 4 世紀頃とされるが、著者の一人とされる無着が 4 世紀（から 5 世紀？）、その弟の世親が 4 世紀から 5 世紀（350~430 ?）の人ではないかと思われる。向井 1981 は、無着 375~450、世親 390~470、無着作『瑜伽論』は 405 年成立とする。

[55] 向井 1972 にすでにその関係の基本は優れて明らかにされている。

[56] 第８章のⅠ－１～２参照。

証・理証がそれぞれ二点挙げられている。以下に、二論書の内容を対比して行こう。

I－1 有部の教証

I－1－1　第一教証

『瑜伽論』が挙げる三つの教証のうち、本地分に挙げられる第一教証は十二処の教説を根拠とするものである[57]。この教説に基づいて、有部は「十二処の各々は本体をもって存在する[58]」と主張するに至る。ただし、十二処のなかでも特に「意と法」との関係から「過去・未来のものは実在する」と有部は主張するのである。なぜなら、「意」即ち意根は「法」即ち観念という過去・現在・未来の三時のものを対象としているからである。なお、本地分では十二処で説かれるのに対して、摂決択分では十八界で説かれている。

本地分のこの第一教証は、『倶舎論』の第二教証に相当すると考えられる。但し、『倶舎論』では十八界で説かれるから、それは『瑜伽論』の摂決択分の記述との一致が見て取れる。いずれにせよ、この教証は十二処で言えば「法処と意処」、十八界で言えば「法界と意界・意識界」に焦点が当てられており、＜意処＞または≪意界・意識界≫という認識主体と＜法処＞または≪法界≫という認識対象との関係に基づいて、有部は、過去・未来のものの実在を主張するということである。

ただし、『倶舎論』ではこの教証の内容は理証としても立てられている。つまり、この有部の経文理解を「認識は実在を対象とする」という『識身論』以来の認識論的理解、乃至、認識論的根拠が前提に有ると見て、世親は第一理証としても立てたと考えられる。それを三段論法として表すなら、「認識の対象は実在するものである。ところで、過去・未来のものは認識の対象である。故に、過去・未来のものは実在するものである」ということになろう。ここで問題となるのは「認識の対象はすべて実在する

[57] 本庄 2014 [5017] 参照。
[58] 「本体（または本性）をもって存在する」を「実在する」とも表わす。

ものである」という有部の大前提であるが、それは自明ではない。むしろ、問題は、認識は実在だけを対象とするのか、実在・非実在の両者を対象とするのかという点に有る。つまり、過去・未来のものの実在は単に十二処十八界の経文だけでは成立しない。経文には「実在する」と明確に説かれてはいないからでも有る。

換言すれば、それは単に存在論的レベルに留まるだけではなく認識論的レベルにおける問題でも有る。世親が五点に亘って有部の第二教証に対して行う批判は、「認識は実在だけを対象とする」という有部の大前提に対する批判であり、認識論的観点から不合理であることを明らかにするための批判であったと考えられる。従って、『倶舎論』では教証であると同時に理証でも有るとされたのだと思われる。

I－1－2　第二教証

次に、本地分の第二教証は「『過去の行為は有る』と説かれている[59]から」というものである。過去の行為が本体をもって今も有るから、その結果としての苦楽も今起こるということである。

しかし、『倶舎論』では、これは「行為の結果があるから」として、第二の理証に位置づけられている。なぜなら、「過去の行為は有る」と経に説かれているのは、「行為には必ず結果が伴うこと」を示すためであったのであり、過去の行為という原因と現在の苦・楽という結果との関係を示すためであったと考えられたからであろう。

有部は、過去の行為が今も実在するから苦・楽という結果が起こるとしたことに対して、世親は、経量部に依拠しながら、過去の行為は種子として心相続に保たれながら或るとき苦楽の結果を引き起こすとして、過去の行為の実在を否定したのである。

I－1－3　第三教証

[59] 本庄 2014 [5018] 参照。

さらに、本地分の第三教証である「過去の物質的存在は有る、未来の物質的存在は有る」云々は、明らかに、『倶舎論』の第一教証に相当するものである。

以上のように、教証についての『瑜伽論』と『倶舎論』との関係性を考察した。いずれにせよ、『瑜伽論』のこの第三教証も直前の第二教証も、経文の「有る」という表現から、有部は過去・未来の実在を主張するに至ったという理解が成り立つかもしれない。

結局のところ、『瑜伽論』の三教証と『倶舎論』の二教証・二理証とは内容的にはほぼ一致している。上に述べた通り、両論書の理由の数の違いは、『瑜伽論』の第一教証が『倶舎論』では第二教証および第一理証に分けられたことに拠っているからであると思われる。

I－2　有部の理証

『瑜伽論』が挙げる有部の理証は一点のみであり、「本性によって確立された存在要素は本性によって完成している」として、存在要素は過去・現在・未来の三時に亘って本性を保持しているという理論を有部は主張するとしている。換言すれば、有部のこの理論はまさに存在論的に自明の真理として主張されているかのようである。つまり、存在に対する有部の根本的立場を表わしているものと考えられる。

従って、『瑜伽論』のこの理証の内容は、向井 1972 が指摘するように、むしろ、『倶舎論』第 1 章に記されている「自らの本性を保持するから『法』である」ということと内容的に一致するものである[60]。つまり、三時における「本性の保持」が有部の三世実有論の大前提として有るということを、世親はまず第 1 章で明らかにしたものと思われる。

以上をまとめて対比すると以下の通りになろう。

---

[60] 『瑜伽論』和訳（本書第 8 章）の註 13 参照。

『瑜伽論』　第一教証　⇒　『倶舎論』　第二教証・第一理証
『瑜伽論』　第二教証　⇒　『倶舎論』　第二理証
『瑜伽論』　第三教証　⇒　『倶舎論』　第一教証
『瑜伽論』　理証　　　⇒　『倶舎論』　第一章（AKBh2, 9）

Ⅱ　三世実有説批判

Ⅱ－１　理証批判

『瑜伽論』の本地分では、三世実有批判は理証批判から始まる。

Ⅱ－１－１の理証批判 (1) [61]では、過去・未来のものの特性と現在のものの特性との異同を問いながら、もし異ならないものなら各々の特性が三時を区別確立することはあり得ないとし、もし異なるものなら三時に一貫して完成した特性そのものが成り立たないとする。

Ⅱ－１－２の理証批判 (2) [62]では、存在要素が三時にあって「恒常」という特性をもつのか「無常」という特性をもつのかと問いながら、もし「恒常」という特性をもつなら三時に有ること自体がありえないとし、もし無常という特性をもつなら三時において全く同様に自らの本性をもって存在することはありえないとする。

以上の理証批判 (1)・(2) の議論は、『倶舎論』にそのまま繰り返されるわけではないが、議論の根底に意識されているものと考えられ、「作用」批判の方法に繋がるものとも思われる。

Ⅱ－１ａ　作用批判

『瑜伽論』（本書第８章）のⅡ－１－３ａ～ｃにおいては、七種の問答が行われるが、そのうちの④では、「**作用**」が問題とされる。まず、作用しないものが作用するものとなるなら、「本無今有」が成立するとす

[61] 本書第８章『瑜伽論』和訳Ⅱ－１－１。
[62] 本書第８章『瑜伽論』和訳Ⅱ－１－２。

る。また、作用は存在要素と異なるものか異ならないものかと問いながら、もし異なるものなら、すべての存在要素が三世実有であると言いながら、それらとは別の存在を認めるという過失に陥ると言う。もし異ならないなら、作用しないものが生じて作用するものとなるから、すべての存在要素は「本無今有」であることになると言う。

これに対して、『倶舎論』では、『瑜伽論』の七種の議論（『瑜伽論』II－1－3b ①〜⑦）のうちの最初の三種の議論（①〜③）を踏まえながら、世親は、『瑜伽論』における「作用」に関する議論（④）を『倶舎論』において詳細に論じていると考えられる[63]。そして、結局のところ、『倶舎論』の「作用」批判の最後では、『瑜伽論』と同様に、「本無今有」に帰着することが論じられることになる。

Ⅱ－２　教証批判

Ⅱ－２－１　第一教証批判

有部の第一教証は、上述の通り、『倶舎論』では第二教証および第一理証に相当すると見てよい。『瑜伽論』では、第一教証は経に説かれた「十二処・十八界」に基づくとされるが、特に十二処においては「意と法」、十八界においては「意と法と意識」が問題となる。それはいわゆる「無所縁心の否定」という有部独自の解釈から来るものである[64]。つまり、十二処でいう意または十八界でいう意識の対象たる法（＝観念）、即ち、過去・未来のものもまた実在すると有部は主張する。

先（Ｉ-1-1）にも述べたが、『瑜伽論』の本地分に見られる有部の第一教証は十二処を説く経に基づいている。摂決択分では十八界を説く経に基づいている。十二処は主観側の眼・耳・鼻・舌・身・意の各々に対して客観側の色・声・香・味・触・法を各々対応させたものであるが、特に、意と法とが問題となっている。意の対象としての法（＝観念）は過去・現在・未来にわたるため、認識の対象であるその三時のものはすべて実在す

[63] 本書上巻第1章（和訳Ⅳ）参照。
[64] 向井 1972 によれば、これは認識論上から帰結されたものである。

ると有部は考える。十八界の場合に問題となるのは意という感官と意識という認識主体とが三時にわたる対象としての法を捉えるということである。いずれにしても、十二処、十八界はともに「法は三時のものを含む」という点で共通する。

有部は、上述の通り、認識が起こる以上その対象は必ず実在するという有部特有の思想から、過去・未来のものも現在のものと同じ様に実在すると主張するのである。

これに対して、『瑜伽論』の本地分は、無我の認識や兎の角・石女の息子等の認識が存在することからも認識の対象は存在と非存在との二種であるとして、有部を批判する。摂決択分も意識の対象は存在と非存在の二種であることをより詳しく論じている。

この第一教証は、既に述べたように、『倶舎論』では第二教証および第一理証として取り上げられている。それは経に説かれたことをどのように受け取るべきかという仏教徒の根本的態度を示しているとも言えよう。十二処十八界そのものは経に説かれているが、議論となっている問題点については、有部は極めて単純な存在論を主張していると言える。法（以下、「観念」と記す）は、実在を表わす十二処十八界の一つである以上、その観念に過去・未来のものが含まれることから過去・未来のものは実在すると言うのであり、その理解の背景には、そもそも認識は実在を対象とするという有部特有の思想があると思われる。そのことは先（１－１－１）にも述べたが、そのことを明瞭に示すために世親は第二教証に続いて第一理証を挙げたものと思われる。十二処十八界の経に対する有部の理解は、そのまま、「認識は実在を対象とする」という主張と繋がっていることを示したものであろう。

Ⅱ－２－２　第二教証批判

有部の第二教証は『倶舎論』では第二理証に相当する。『瑜伽論』では「過去の行為は有る」という経文に基づく教証とされる。『瑜伽論』の本地分では、それは善悪の行為によって苦楽の感受を受けるからそのよう

に説かれたものであるとする[65]。つまり、過去の行為は行為者に沁み付いた薫習と呼ばれる特殊な連続体となって行為者に残り、或る時その薫習から苦楽の結果が行為者に生じるという。

摂決択分でも同様に説かれるが、さらに、行為による結果を否定する思想が批判される。大自在天外道は、有情の浄・不浄は行為に拠るのではなく創造主たる大自在天や帝釈天・梵天に拠るとし、サーンキヤ派はプラクリティ（根本物質）・プルシャ（純粋精神）に拠るとし、また、無因論者は有情の浄・不浄には原因はないとするが、それらを否定するために世尊は「過去の行為は有る」と説いたと『瑜伽論』は言う。

以上の第二教証は、『倶舎論』では第二理証として説かれる。なぜなら、『瑜伽論』は、「過去の行為は有る」という経文を文字通り有部が過去のものの実在性の根拠としたと捉えたのに対して、『倶舎論』は、「過去の行為は有る」という経文の意図がむしろ「行為には必ず結果を伴う」という点にあって過去の行為の実在を説くものではないと捉えたからであると考えられる。

Ⅱ－２－３　第三教証批判

有部の第三教証は、『倶舎論』の第一教証に相当する。

『瑜伽論』の本地分では、「過去の物質的存在（色）は有る、未来［の物質的存在］は有る」云々の経に基づいているとする[66]。それは、現在のものを三様に見ることによって成立するというものである。つまり、現在のものが原因となって未来のものが結果として起こるから「未来のものは有る」と説かれ、現在のものは、それ自身、現在のものとして存在するから「現在のものがある」と説かれ、現在のものが結果として起こったと見るなら、過去のものがその原因であると考えられるから「過去のものは有る」と説かれる、ということになろう。

---

[65] 向井 1972 によれば、これは倫理的実践上から要請されたものである。

[66] 向井 1972 によれば、これは宗教的実践上から要請されたものである。

摂決択分でも、同様に、現在のものの三つの特徴によって「過去・未来のものは有る」と説かれたとする。但し、本地分が「物質的存在（＝色）」としているところは、摂決択分では「因果的存在（＝行）」として説かれる。そして、過去のものは現在に結果を生じ、未来のものは現在の原因によって生じるということを教えるために「過去・未来のものは有る」と説かれたと言う。また、過去・未来のものが全く存在しないという虚無論的な考えを否定するために「過去・未来のものは有る」云々と説かれたとも言う。

これに対して、『倶舎論』の第一教証批判では次のように説かれている。即ち、現在のものの原因となる過去のものは「かつてあった」ものであり、これから結果として起こる未来のものは「有るだろう」ものであることを言うために、世尊は「過去・未来のものは有る」と説かれたが、その「有る(asti)」は「あった」とも「有るだろう」とも解し得るのであって不変化詞であると結論づけている。

以上をまとめて対比すると以下の通りとなろう。

『瑜伽論』第一教証批判　⇒『倶舎論』　第二教証・第一理証批判
『瑜伽論』第二教証批判　⇒『倶舎論』　第二理証批判
『瑜伽論』第三教証批判　⇒『倶舎論』　第一教証批判
『瑜伽論』理証批判 (一部) ⇒『倶舎論』　作用説批判

Ⅲ　まとめ

『瑜伽論』では、まとめとして、未来・現在・過去の順に各時間のものの十二の特徴を挙げて、三世実有説批判を終える。それは和訳[67]に有る通りである。

これまで見てきたように、『瑜伽論』と『倶舎論』とは、何を教証・

[67] 本書第 8 章のⅢ参照。

理証とするかについての齟齬が認められるものの、極めて深い関係に有ることが知られた。『倶舎論』の著者・世親はおそらく有部説については『婆沙論』を、また、その批判については『瑜伽論』を基に議論を整理したと考えてもいいのかもしれない。『瑜伽論』における三世実有批判は世親の兄の無着が記したものかどうかは不明であるが、その可能性も考え得る。いずれにしても、世親は有部の三世実有説の問題点をより整然とした形にして取り上げ批判したと言えよう。

「作用」についての議論もまた『瑜伽論』においては簡潔に述べられている[68]。そこでは「前に無くて今有ること（本無今有）が成立する」という結論が導かれる。『倶舎論』では、おそらくはその議論を基に、存在要素と作用との関係からより詳しく論じ、有部の問題点を明確にしている。この問題は、『倶舎論』以後、法称（ダルマキールティ）の認識論や論理学を受け継いだ寂護（シャーンタラクシタ）や蓮華戒（カマラシーラ）に至るまで、存在要素と作用を巡る議論は常に取り上げられ、作用は「因果効力」(arthakriyāśakti)として深められて行ったのではないかと思われる。

---

[68] 本書第８章（『瑜伽論』和訳Ⅱ－１－３ｂの④）および本書第１章（『倶舎論』和訳Ⅳ－３・Ⅳ－４）参照。cf. Kritzer2005 (pp. 294~297) .

第４節　世親『倶舎論』の三世実有説批判

『瑜伽論』の有部批判を受けて、『倶舎論』では世親が極めて整然とした形で三世実有説批判を行っている。その際には、有部説については『婆沙論』が、有部批判については『瑜伽論』が、世親の主たる典拠となったと考えられる。

本章では、これまで、『倶舎論』以前の論書については『倶舎論』を軸として各論書の内容理解を図って来た。そこで、本節では世親の議論の内容を順に追いながら、できるだけ簡潔にまとめておきたい。

Ⅰ　有部の教証・理証[69]

『倶舎論』の「序」において、まず、説一切有部の矛盾が顕わにされる。つまり、有部は、一方で、因果的存在が生・住・異・滅という四つの特徴と結びつく、即ち、存在には生滅があるとしながら、他方で、過去・未来のものは実在するとする。この有部の主張の問題点を基本として世親は有部批判を進めていく。

有部批判の出発点として、まず、有部が三世実有説を主張する理由となる二種の教証と二種の理証を世親は挙げる。第一教証とは「色等の五蘊の各々が『有る』からそれに対する関心を捨てる」という経文に基づくものである。第二教証とは十八界の経文において特に「三時の法を対象として意・意識が生じる」という教えに基づくものである。また、第一理証とは「認識は実在するものを対象とする」という道理に基づくとするものである。ただし、これは第二教証が教証として成立するための根拠となる有部独特の思想と言っても良いであろう。第二理証とは、過去の善悪の行為が今も「有る」から結果としての苦楽等が起こるとするものである。

これらは前節で見たように、『瑜伽論』では三教証に相当するものである。前節と重複するが、以下にその関係を示しておく。

---

[69] 『倶舎論』に述べられる有部の二教証二理証のについては、本書（上巻）第１章のⅡ－１～４参照。

『瑜伽論』	第一教証	⇒	『倶舎論』	第二教証・第一理証
『瑜伽論』	第二教証	⇒	『倶舎論』	第二理証
『瑜伽論』	第三教証	⇒	『倶舎論』	第一教証
『瑜伽論』	理証	⇒	『倶舎論』	第一章（AKBh2, 9）

問題は有部の論書には『瑜伽論』や『倶舎論』におけるような教証・理証としての記述はない。特に『婆沙論』には明示されていないので、すでに本章第１節で『識身論』の記述内容と『瑜伽論』・『倶舎論』のそれとを対比したが、それを以下に示しておこう。

・識身論Ｉ－１a　⇒　瑜伽論・第三教証｜倶舎論・第一教証
・識身論Ｉ－１b　⇒　瑜伽論・第二教証｜倶舎論・第二理証
・識身論Ｉ－２～８　　識身論Ｉ－１a・１bに準じる
・識身論Ⅱ　⇒　瑜伽論・第二教証｜倶舎論・第二理証
・識身論Ⅲ－７　⇒　瑜伽論・第一教証｜倶舎論・第二教証
・識身論Ⅳ－１　⇒　瑜伽論・第一教証｜倶舎論・第一理証

Ⅱ　有部の四論師説[70]

或る特定の存在要素が過去・未来・現在の三時に存在するとき、その違いは何によるかについて、有部の四論師の異説を世親は紹介している。この四論師の順とその内容は『婆沙論』との違いはないが、世友説以外の三論師に関する批判は異なる。その内容については、本章第２節のⅦに述べた通りである。結局、三時の違いは位相の違いによるとする第三の世友説が有部の正統説であることが確認される[71]。

その上で、その位相の違いは作用の在り方によって説明される。つまり、まだ作用していないものが未来のものであり、現に作用するものが現

[70] 本書（上巻）第１章のⅢ－１－１～４参照。
[71] 本書（上巻）第１章のⅢ－２－１～４参照。

在のものであり、作用し終わって現在時から消滅したものが過去のものである、ということである[72]。

Ⅲ　作用説批判[73]

作用批判は『瑜伽論』でも行われている[74]が、『倶舎論』と比べて極めて簡潔であった。『瑜伽論』の結論は、有部にとって不都合な「本無今有」に結果するというものである。つまり、「作用しないものが生じて作用するものとなる」なら、それは元々無いものが有ることになるという「本無今有」に結果すると『瑜伽論』は言うのである。これに対して、『倶舎論』でも「本無今有」に結果するという最終的な結論は『瑜伽論』と同じであるが、作用批判はかなり詳細に行われている。

まず初めに、暗闇における眼の視覚作用を巡って論じられる。視覚作用はなくても取果・与果の作用があるという有部の答に対して、　与果作用は過去のものに有ることから、半分現在・半分過去ということに陥ると世親は言う。しかしながら、『婆沙論』では作用は取果作用だけに限定されている[75]から、ここに議論の食い違いがあるように見える。従って、世親の批判を受けて『婆沙論』自身が書き直されたという可能性も考えられる。

第二には、各存在要素は一方で恒常な本体をもちながら作用だけは現在に限られることに対する批判が行われる。本質として同一のものに作用が有ったり無かったりする変化が起こることはありえないはずだからである。

第三には、作用にも過去・未来・現在の三時性があるはずだから作用にもまた作用があるということになるという批判が行われる。有るいは、作用には三時性がないなら「無為」であるから常に有ることになるという批判が行われる。

こうして、結論として、存在要素の三時性が作用によって区別されるこ

---

72 本書（上巻）第１章のⅢ－２－５参照。
73 本書（上巻）第１章のⅣ参照。
74 本書第８章のⅡ－１－３ｂの④参照。
75 本章第２節Ⅲ－５参照。

とはないとされる。

以上の議論に対して、作用と存在要素とは別のものではないという場合が論じられる。その両者が別の存在ではないという場合には、作用によって行われるはずの時間の区別がなくなるから、三時の確立そのものが有り得なくなると結論される。

Ⅳ　教証・理証批判[76]

先述した通り、『婆沙論』には三世実有の根拠が教証・理証として明確に示されてはいない。従って、現時点では、『倶舎論』に示された教証・理証は、『識身論』、『瑜伽論』で示されたものがさらに整備されたものと考えられよう。それは本節のⅠの最後に図式的に示した。

また、その有部の教証・理証に対する世親の批判は『瑜伽論』における批判と関係が深いことは前節のⅡの最後に図式的に示したので、それをここに再度示しておく。

『瑜伽論』第一教証批判　⇒『倶舎論』　第二教証・第一理証批判
『瑜伽論』第二教証批判　⇒『倶舎論』　第二理証批判
『瑜伽論』第三教証批判　⇒『倶舎論』　第一教証批判
『瑜伽論』理証批判 (一部) ⇒『倶舎論』　作用説批判

Ⅳ－１　教証批判

Ⅳ－１－１　第一教証批判[77]

第一教証批判では、第一に、「過去の色等の五蘊がなければそれに対する関心を捨てることはないであろう」という経文に基づいて過去・未来のものの実在を主張する有部に対して、世親はその実在性を否定する。因果

76 本書（上巻）第１章のⅤ参照。
77 本書（上巻）第１章のⅤ－１－１～３参照。

関係を否定する見解に対する批判として「原因がある」、「結果がある」と説かれたのだと言う。さらに、「有る」(asti)という語は不変化詞であるとして、「あった」、「有るだろう」という意味でも有ることを世親は示して有部を批判する。

第二に、杖髻外道（ラグダシキーヤカ派）に対して「行為は過去のものとなってもなお存在する」と世尊が説かれたということを根拠として過去のものの実在を主張する有部に対しては、過去の行為によって心相続に残った或る効力が結果を生じさせるものであって、過去の行為の本体があってそれが結果を生じさせるとする有部を世親は批判する。

第三に、『勝義空性経』の「眼が生じるとき眼はどこからも来ず、生滅するときどこにも集合しない」という経文に基づいて、世親は有部の三世実有説を否定する。この経文は「本無今有・有已還去」を説くものであり、有部の主張と背反することを世親は指摘する。

Ⅳ－１－２　第二教証批判[78]

第二教証批判では、第一に、十八界の教説の「二に依拠して認識は生じる」と言う経文を根拠として有部が過去・未来のものの実在を主張するのに対して、世親は批判する。問題となるのは十八界のうちの「法・意・意識」である。観念（法）は過去・未来のものであるからである。まず、観念が意識を生じさせる原因としてもし実在するなら、千劫の後に生じるかもしれない、或いは、生じないかもしれない観念はどのようにして今認識を生じさせるのかと世親は難詰する。さらに、涅槃はあらゆる生起の消滅であるから、認識の原因として実在しないはずであるが、実際には涅槃の認識は生じることから、涅槃の観念の実在性を世親は否定するのである。

第二に、過去・未来のものは「あった」・「有るだろう」というようにして意識の対象となるのであって、それらを「今有る」とは考えないとして、世親は有部を批判する。過去のものは、まるで現在のものが認識され

---

[78] 本書（上巻）第１章のＶ－２・Ｖ－２－１～５参照。

るかのように思い出され、未来のものは、やがて現在のものになるであろうと意識[79]によって捉えられるとする。このように過去・未来のものは全く現在のもののように有るのではないから、意識は実在しないものを対象とすると結論する。

第三に、過去・未来のものは現在のものが散乱しているとするなら、散乱した過去・未来のものを認識できないとする。物質的存在が過去・未来時にただ原子に分解しているだけなら、原子は恒常であることになって原子の集積と散乱だけがあることになる。しかし、それは何も生起せず消滅もしないという邪命外道（アージーヴィカ）の説と同じであるとする。また、感受等には散乱性はないから三時に亘って変化がないということになる。それは認められないから、実在しないものも認識対象になると結論する。

第四に、実在しないものも認識対象になるなら第十三処も認識対象となってしまうという反論に対して、縷々やり取りがなされ、結局、認識の対象は存在するものと存在しないものの二種類であるという結論に世親は導く。

第五に、「この世にないものを見たり知ったりすることはない」という経文によって三世実有を主張する有部に対して、この経文の意味は「存在するものだけを存在すると見る」ということであるとして、「有るものを有ると知り、無いものを無いと知る」という別の経文を引用し、認識の対象には有と無とがあると世親は説く。

Ⅳ－２　理証批判

Ⅳ－２－１　第一理証批判[80]

「認識は存在するものを対象とする」という第一理証に対して、世親は

---

[79] AKBh (299, 24) では buddhyā であるが、チベット語訳と真諦訳は「諸仏」と取っている。玄奘訳 (大正 29, 105c8~9) は「亦如当現在所領色相如是逆観未来為有」とあり、玄奘訳が正しいと思われる。本書（上巻）p.34, n.43 参照。

[80] 本書（上巻）第１章のⅤ－３参照。

ただ「それも理由にならない」と言うだけである。それは、おそらく、第一理証が有部の第二教証の経文理解の根底に有るものを世親が表現し直したものであるからであろう。従って、第二教証批判がそのままこの第一理証にも当てはまるとして、世親は第一理証批判を特段に論じなかったものと思われる。

Ⅳ－２－２　第二理証批判[81]

第二理証とは「苦楽等が結果として起こるのは過去の善悪の行為が今も『有る』から」とするものであった。これに対して、第一に、世親は経量部説に基づいて批判する。つまり、過去の行為が結果を起こすのではなく、心の中に残る行為の余勢が或るとき苦楽等の結果を引き起こすと言う。

第二に、行為の結果を生起させる力は「本無今有」であることを議論した後、有部説が雨衆外道（ヴ有るシャガニヤ）の「存在しないものは生起しない。存在するものは消滅しない」という説と同一であると世親は批判する。その他の議論においても、結局のところ「本無今有」という結果になることを説いて批判を終える。

Ⅴ　結語[82]

世親は、三世実有論の結論として、この『俱舎論』第５章の章題に有る「随眠」の意味を「煩悩の随眠」とし、過去の煩悩から生じ未来の煩悩の原因となるものが随眠であると明言する。それは経量部が説く煩悩の種子(bīja) と言うべきものである。

これに対して、有部はあくまで三世実有説を固持するから、世親は有部の実在論批判の最後に、「ものの本来の在り方（法性）は深遠である」(AK-V-k. 27d) と皮肉を込めた表現をもって締め括っている。

世親の有部批判は『瑜伽論』のそれをさらに解明かつ整然とした方法

---

[81] 本書（上巻）第１章のⅤ－４参照。
[82] 本書（上巻）第１章のⅥ参照。

で行われた。有る意味で、三世実有批判はすでに完成したと言っても過言ではない。実際、この後、有部の衆賢が世親批判を行うが、成功したとはとても言えないほどに世親の有部批判は鮮烈極まりないものであったと思われる。

以上のような世親の批判に対する有部側からの応答・批判としては、衆賢（サンガバドラ）の『順正理論』(NA)、イーシュヴァラの『アビダルマの灯』 (AD) およびその註釈『アビダルマの灯釈』(ADV)[83] が残されている。しかし、その後は有部による応答、乃至、批判は見出されない。そこで次節以降では、衆賢の世親批判とそれを受けた安慧の衆賢批判の内容をできるだけ簡潔にまとめたいと思う。

---

[83] イーシュヴァラは『アビダルマの灯』（AD＝偈のみ）の作者であるが、その註釈書『アビダルマの灯釈』（ADV）の作者は不詳である。なお、これら二著書についての考察は本書では省く。

第５節　衆賢『順正理論』の三世実有説

前節で見たように、世親は、『倶舎論』第五章で、整然とした形で三世実有説批判を行ったが、これに対して、有部の衆賢が『倶舎論』の三倍ほどの分量で『順正理論』[84]を著わして世親を批判し、三世実有説を擁護した。世親[85]だけではなく、「譬喩師」「上座（宗）」「有余」「有」等の表現で示される人々の説が批判されている[86]。そこで、本節ではその衆賢の世親批判を中心とした議論に焦点を当てることにする。

『倶舎論』では、作用批判の後に教証・理証批判が行われているが、『順正理論』では、教証・理証批判への応答が先に行われた後に、作用批判への応答が行われる。そこで、教証・理証を巡る議論から検討し、作用を巡る議論の考察をその後で行うことにしたい。その内容は、衆賢による教理的発展の跡が見られると言えなくもないが、全般的には、守勢に終始し有部の立場の弁明を繰り返すという印象を拭い切れないと言えよう。

I　説一切有部の存在の定義[87]

『順正理論』の三世実有論では、まず、「存在」ということに対する有部の立場が説かれている。即ち「対象となって認識を生じさせることが存在の真の特徴である」と衆賢は言う[88]。さらに、存在には＜実在＞と＜仮象＞とがあるとする。実在とは、それ自身で認識を起こすもの、例えば五蘊の各々である。仮象とは、実在に依存して認識を起こすもの、例えば瓶・軍等であるとする[89]。いずれにせよ、認識は、直接的であれ間接的で

---

[84] 三世実有論は、NA621c5~636b16 に見られる。第９章の抄訳参照。

[85] 『順正理論』では、世親は「経主」と呼ばれる。

[86] 他には、「増益論者」「分別論者」「刹那論者」「仮有論者」「都無論者」等の名が見られる。

[87] 本書第９章のＩ－２～４参照。

[88] 本書第９章のＩ－２の冒頭参照。

[89] 瓶は色蘊（実在）から成るから「実在に拠るもの」であり、軍は五蘊（実在）から成る人（仮象）の集合体であるから間接的には「実在に拠るもの」ということであろう。

あれ、実在を根拠として生じるということになる。

実在のもう一つの定義として、実在に二種の特徴があると説く。一つはただ本体だけをもつもの、今一つは本体と作用をもつものである。前者は三時のうちの過去・未来のものを、後者は現在のものを指示している。現在のものは、過去・未来のものと同様に本体をもつが、さらに引果するという作用をもつ。また、その作用をもつ現在のものも二種あり、機能をもつものともたないものとであるとする。例えば、前者は明るい場所で対象が見えるときの眼（＝同分の眼）であり、後者は暗い場所で対象が見えないときの眼（＝彼同分の眼）である。これに対して、過去・未来のものは本体をもつだけのものであると言う。

また、認識の対象には、上述の実在の他に仮象があるとするが、その仮象にも二種有るとし、一つは実在を根拠とし、もう一つは仮象を根拠とするものである。前者の例として瓶が、後者の例として軍が挙げられている。瓶は五蘊で言えば色蘊という実在の集合体であるから、実在を根拠とするものであり、軍は五蘊という実在の集合体である人（＝仮象）がさらに集合したものであるから、仮象を根拠とするものということになろう。いずれにしても、有部にとって、認識の対象はすべて実在または実在を根拠とするものであるということになる。

さらに、十八界の教説に拠って、認識の対象はすべて実在することが説かれる[90]。特に、意と意識の対象である法（観念）は過去・未来に亘るが、有部にとっては、そのような観念もまた実在するということである。認識の対象が実在するということは、各々の対象が三時の各々においてその性状は異なるけれども、三時に亘って同一の本体を保持しているということであると言う[91]。衆賢は、世親の批判を受けて、有部の実在論をより一層明確なものにしたとも言えるであろう。

II　教証批判への応答

---

[90] 本書第 9 章の I － 3 参照。十八界の教説については、本庄 2014［5017］参照。

[91] 本書第 9 章の I － 4 参照。

Ⅱ－１　第一教証批判への応答

世親の教証批判に対して、衆賢は、初めに『倶舎論』第５章の第 25 偈および過去・未来の五蘊の存在を説く経文[92]を引用する。その後、『倶舎論』で第一教証として引かれる他の二種の経文[93]を含めた全三種の経文の理解について世親を批判する。

Ⅱ－１－１　第一教証批判その一[94] への応答

世親の『倶舎論』では、最初に問題とされる経文[95]は「過去・未来のものは有る」と説くものであり、それに対する世親の批判も最初に行われている。それを本書（上巻）第１章のⅤ－１－１では「第一教証批判その一」とした。これに対して衆賢の『順正理論』では、「その一」への応答は「その二」・「その三」の後に行われているが、ここでは「その一」から検討することとする。

「その一」における世親の批判は、「有る」(asti) という語は不変化詞であって「今、現に有る」という意味ではないというものであった。これに対して、衆賢は、この世親説を否定しながらも、部分的には認めざると得ないと考えたかに思えるような答論を行っている。即ち、「しかしながら、実在する過去のものの本体には一部に『あった』と呼ぶべきものがある。これによって、過去のものが存在することが成立する。同様に実在する未来のものの本体には一部に『有るだろう』と呼ぶべきものがある。これによって、未来のものが存在することが成立する。」（NA 626c11~14）という衆賢の応答がそれである。

しかし、この応答は過去のものに＜有る＞ということと＜あった＞と

---

[92] 但し、偈は梵文では k. 25a~d_1 である。本書（上巻）第１章のⅡ～Ⅱ－５参照。経文はⅡ－１に引用がある。この経文については本庄 2014 [5016]参照。

[93] 杖髻外道に関する経文・『勝義空性経』の経文は、各々、本庄 2014 [5018]・[5019]参照。

[94] 本書（上巻）第１章のⅤ－１－１および本書第９章のⅡ－１－３参照。

[95] 本書（上巻）第１章のⅡ－１および第９章のⅡ－１ａに引かれる経文。

いうことの両側面が混在していると取り得るものであり、この説明が十全に説得的であるとは思えないものであると言えよう。

Ⅱ－１－２　第一教証批判その二[96]への応答

衆賢は、『倶舎論』が挙げる二つ目の経文の理解について世親批判を行う。その経文は、過去の行為は今存在することはないとして業果を否定する杖髻外道（ラグダシキーヤカ）説を巡るものである。

有部はこの経文から過去の行為の実在を主張するのに対して、世親は、過去の行為が苦楽等の結果をもたらすのは過去の行為が実在するからではなく、結果を与える効力が心相続に連綿と保たれて、或るとき、結果を生じるからであるとする。その理由から、経は「過去の行為は有る」と説くのだとする。

『倶舎論』では、この第一教証について論じる中で、行為とその結果に関する杖髻外道説が有部の反論の形で取り上げられている。従って、この議論はむしろ第二理証とされている「行為とその結果」の問題であるから、第二理証批判の中で取り上げられるべきものであるのかもしれない。しかしながら、この杖髻外道説が経文に有ることからも、世親は『倶舎論』で第一教証批判に関説して取り上げたと考えられよう。

これに対して、衆賢は、この杖髻外道を批判する経は了義経であり過去の行為の実在が説かれているのだと主張するのである。つまり、「プドガラは有る」や「父母を殺すべし」という文言が見られる経文等は、それが他所では否定されることにより未了義経とされるが、杖髻外道を批判する経は「過去・未来のものは有る」と説きながら、別の経文でそれを否定するようなことがないから、この経は了義であるとする。

こうして、衆賢は、三時のものは各々本体をもって存在する、つまり、三時のものの各々の在り方には相違があるが、＜実在する＞という点で相違はないと結論する。

---

[96] 本書（上巻）第１章のＶ－１－２および本書第９章のⅡ－１－１参照。

Ⅱ－１－３　第一教証批判その三[97]への応答

世親が三番目に言及する『勝義空性経』の経文理解について、衆賢は批判する。問題となるのは「前に無くて今有り、有り終って去る」（本無今有、有已還去）という経の言葉（＝両句文）である。世親は、この経文に拠るなら、三世実有の主張は不可能になるとする。

これに対して、衆賢は、この経文は作り手の存在を否定するものであって、過去・未来のものの存在を否定するものではないと言う。つまり、現在のものが生じるときに、作り手はいないものの、生起の拠り所がなければならないとし、その拠り所が未来のものの本体であると言う。ものが現在に生じるときに、自在神のような創造主がそれを作り出すのではなく、各存在要素がもつそれぞれの本体を拠り所として、未来時に有るものが現在時に生じ、生じた現在時のものが過去時に去ると言うのである。

また、衆賢は、眼が火輪から生じて火輪に戻るという説を否定するために、「本無今有、有已還去」の両句文が説かれたとも言う。有るいは、眼はその本体から生じ本体へ戻るという説や眼の創造主を否定する。

さらに、衆賢は、経の両句文の意味を説明して、「本無今有」とは、前に無かった集積場所が原因条件によって生じるということを明らかにするため、或いは、因中有果論を否定するために仏が説かれたものであると言う。或いは、眼が生じるということは現在時に至るということであるとも言う。

「有已還去」とは、存在要素が作用を起こして結果を引き、元の無作用の状態に戻ると言う。「還無」(na bhavati) と言わず「還去」(prati-gacchati) と説かれるのは、過去のものの非存在を認めないということだと衆賢は言う。

Ⅱ－２　第二教証批判への応答

---

[97] 本書（上巻）第１章のⅤ－１－３および本書第９章のⅡ－１－２参照。

『倶舎論』において論じられた有部の第二教証は「二に縁って認識は生じるから」というものであるが、それは十八界の教理に基づくものである。つまり、十八界のうちでも「意と観念（法）とに縁って意識が生じる」ということが問題とされる。本書（上巻）第 1 章では、この『倶舎論』の第二教証批判は、五点に分けて論じているものとして、Ｖ－２－１～Ｖ－２－５で「第二教証批判その一」から「その五」とした。[98]

Ⅱ－２－１　第二教証批判その一への応答

まず、世親は、「第二教証批判その一」[99] において、十八界の教えに基づく教証に対して批判を行っている。その批判では、十八界のうちでも、特に、意識が意を通して認識するときの対象である観念（法）が問題となっている。なぜなら、有部の三世実有説は、意識の対象である観念は過去・現在・未来の三時に亘ることを根拠としているからである。しかも、このような意味で十八界の教えが三世実有の根拠となるということは、実は、「認識対象は必ず実在する」という前提が有部に有るからである。実際、この教証の後に、世親は「認識は実在を対象とする」ということを第一理証として挙げているが、それは、有部にはそのような思想を前提としていることを世親が明示したということでもあろう。

これに対して、衆賢は次のように言う[100]。対象には実在と仮象とがあって、実在とは五蘊十二処十八界の各々であり、仮象とはその実在に依存して認識が生じるものが仮象である、と。仮象の例として瓶・軍等を挙げている。瓶は仮象では有るが、五蘊の色（物質的存在）または十二処十八界の色声香味触から成るから「実在に拠るもの」である。また、軍は人や武器等から成る。人や武器等は仮象であるが、五蘊・十二処・十八界から成るから「実在に拠るもの」であり、さらに軍はその人や武器等の集合体

98 但し、第二教証批判その三～五への応答（622c10~624c18）は省略する。
99 本書（上巻）第 1 章のＶ－２－１参照。
100 本書第 9 章のⅠ－2（NA 621c20~622a2）参照。

であるから「仮象に拠るもの」である。しかし、いずれにせよ、有部にとって、認識の対象はそれ自身仮象であっても、直接的にせよ間接的にせよすべて実在に拠るものであるから、非存在が認識対象であることはないということになる。

Ⅱ－２－２　第二教証批判その二への応答

世親は、「第二教証批判その二」[101] において、過去・未来のものは「あった」「有るだろう」というようにして認識の対象になると言う。

これに対して、衆賢は、世親のこの主張は世俗的な理解に基づくものであるとする。過去・未来のものについての認識は、覚者と世人とで違いがあるとし、世人はその観察や認識が曖昧であるが、覚者の観察は極めて明瞭であると言う。そして、世親が言うように、もし過去・未来のものはそれが対象として有る通りに「あった・有るだろう」ものとして有るなら、杭を「人」、塊を「鳩」と誤って見るときのその「人」や「鳩」が対象として有る通りに有るとは言えない、と衆賢は批判する。そして、過去・未来のものは、存在としては「あった・有るだろう」ものであるが、認識の原因としては現在のものであると言うのである。

世親に対するこの答論は、過去・未来のものの認識と誤知としての認識とを同列に論じようとしている点から言えば、有効なものとは考えられない。

また、衆賢は、世親の説明を前後で矛盾すると批判する。つまり、世親は「過去のものは『有る』としてではなく『あった』として思い出す」＜A＞と言いながら、「過去のものをあたかも現在のもののようにして思い出す」＜B＞と言っているが、それは矛盾であると衆賢は言う。つまり、衆賢は、世親の語る＜A＞については「今『有る』」と「かつて『あった』」とは明らかに区別されるものであるとする。ところが、世親がそのように言いながらも＜B＞のように語るなら、それは「過去のものの本体

[101] 本書（上巻）第１章のⅤ－２－２参照。

は実在する」ということになるのだと衆賢は言う。つまり、衆賢は、「あたかも現在のもののように」という世親の表現と「現在のものが実在するように過去ものものも実在する」という有部説とを、強引に同一視しようとするものであると言わざるを得ない。

このように論じた後、衆賢は、認識は必ず実在を対象とするということを再度主張している。その後、上座批判に移っていくが、それについては省略する[102]。

Ⅲ　理証批判への応答[103]

Ⅲ－１　第二理証批判その一への応答

認識は必ず実在を対象とするという大前提とともに、有部が過去・未来のものを実在と捉えるもう一つの大きな理由は、行為は必ず結果を伴うという教説にあった。つまり、行為の結果が起こるときには行為は過去のものとなっているから、有部にとって、行為の結果が生じる時に過去のものとなった行為も実在していなければならない。そうでなければ行為とその結果とには因果関係が成立しなくなると有部は考えるからである。

これに対して、世親は、「第二理証批判その一」[104]で、行為とその結果とについては経量部説に基づいて説明できるとする。つまり、過去の行為が実在しているからそれが或る時に結果を生じるのではなく、植物の種が連続的に変化しながら芽が出て花が咲きやがて実が成るように、過去にあった行為もまた種子となって連続的に変化しながらも心において引き継がれて行って（相続）、終に勝れた力が生じて苦楽等の結果が生じる（転変差別）、と言う。

この世親または経量部の説明に対して、衆賢は、行為があった後に心がそれを引き継いでいくことを相続と呼ぶことは正しくないと言う。なぜな

---

102 なお、『倶舎論』では第二教証批判はその一からその五までであるが、冗長になる恐れも有るので、その三からその五までの衆賢の反論を省略する。

103 第一理証批判は第二教証批判で行われたものとして、『倶舎論』でも繰り返されないように、『順正理論』でも言及はない。

104 本書（上巻）第 1 章のＶ－4－1 参照。

ら、有部にとって、行為と心とはそれぞれ五位（色・心・心所・心不相応行・無為）のうちの異なる範疇に属し、行為は＜心所＞であり心は心所とは異なる＜心＞である。よって、行為と心とは属する五位の範疇も異なり、本体も異なる。また、有部にとって、行為と心とは原因も異なる。つまり、心は感官と対象との二種に拠って生じ、心所は感官と対象と心との三種に拠って生じるものだからである。従って、＜心所＞である行為の後に＜心＞が続いて起こることが「行為の連続」とは言えないとする。このように、衆賢はあくまで有部の範疇論に基づいて、世親または経量部による「心所たる行為を心が引き継いで終にはその心に苦楽等の結果を生じる」という因果論を否定するのである。

Ⅲ－２　第二理証批判その二[105]への応答

まず、衆賢は、「過去・未来の物も無常であるから、現在の物はなおさらである」[106]と経に説かれていることを根拠として論じる。即ち、全く存在しない空中の花や馬の角に対して「無常なるものあり」と説かれることはないが、「現在のものと同様に過去・未来のものには無常という特徴がある」という経説に基づいて、過去・未来のものは実在すると主張するのである。

従って、衆賢は、「過去のものは有る。未来のものは有る。」という経の言葉[107]を、「現在のものは有る」というときの「有る」と全く同様に実在するものとして捉えているということに尽きるとも言えよう。

Ⅲ－２－１　第二理証批判その二への応答（１）

『倶舎論』において、世親は「もし過去・未来のものが実在するなら、すべての時（三時）に結果は存在することになろう。［その場合に］行為

---

[105] 本書（上巻）第１章のＶ－４－２参照。
[106] 大正２, 1c23~24: 過去未来色無常。況現在色。
[107] 本書（上巻）第１章のⅡ－１の引用経参照。

はその結果に対してどんな能力があろうか。」[108]と言ったが、これは正しくないと衆賢は言う。つまり、本体は常に有るが、三時の違いによって存在の能力は異なる。行為が後々に結果を生むが、その行為が行われたその時、即ち、現在時に引果という作用（phalākṣepaśakti）を行う。これは『倶舎論』で言われる「取果」（phalapratigrahaṇa）と言われるものであると考えられる。そして、後に結果が生じる時に過去のものとなった行為は「与果」という能力をもつ。従って、行為は過去にあっても実在すると衆賢は言うのである。

Ⅲ－２－２　第二理証批判その二への応答（２）

続いて、世親は、有部の三世実有説を「『有るものは有る、無いものは無い』という雨衆外道の邪説が示されているだけである」と批判したが、これに対して、衆賢は、現在のものと同様に、過去・未来のものにも生滅があり、先に生じたものの結果となることもあれば、同時に有るものの結果[109]であることも有ると言う。これらはすべて現在のものがもつ特徴であるが、それらが過去・未来のものにも有ると言うのである。そして、現在のものとの違いはただ一つ、過去・未来のものには結果を引く力はないと言う。従って、雨衆外道の説とは異なると言うのである。

しかしながら、過去のものが現在のものであった時には、結果を引く力もあったのであり、未来のものが現在のものになるだろう時には、結果を引く力は有るだろうから、直前の衆賢の論法から言えば、結果を引く力も過去のものにもあったのであり、未来のものにも有るだろうから、現在のものとの区別がつかないということになるのではないかと思われる。

Ⅳ　「世親による有部の四論師説紹介」の応答

『倶舎論』では、有部の教証・理証が紹介された後、同書第５章第 26

---

108 本書（上巻）第 1 章のⅤ－4－2 参照。
109 相互に因となり果となる同時因果を言うのであろう。

偈で四論師説が紹介され、そのうち第三の世友（ヴァスミトラ）説が有部の正統説であることが紹介される[110]。それによれば、過去・未来・現在の三時のものの違いは、計算玉が一の位に置かれたら一、百の位に置かれたら百というように、位相の違いによるという。さらに、その位相によって区別される三時のものの各々の特徴は作用の有無によるという。未作用・現作用・既作用が、各々、未来・現在・過去に相当するという。

以上の『倶舎論』第 26 偈とその註釈文は衆賢の『順正理論』にもそのまま引用されている[111]。但し、『倶舎論』の第一説批判の内容[112]を衆賢は否定している。世親の批判は、第一説（法救説）は「転変説」に相当するから数論派（サーンキヤ）に相当するというものである[113]。これに対して、衆賢は、世親を批判して、第一説はサーンキヤ派のように「因果的存在は、その本体は常にあって、三時を行くときその存在が隠れたり現れたりする」と説いているのではなく、「諸々の因果的存在は、三時を行くとき、本体は同一であっても性状（性類）は異なる」[114]と説くものであり、第三の世友説とほぼ同じであると言う。

V　作用批判への応答

V－1　作用説批判その一[115]への応答

有部の作用説に対する世親の批判は、まず、眼等の諸感官の機能が妨げられている場合から始められる。例えば、暗闇の中の眼のように＜見る＞機能が妨げられている場合に、眼にどんな作用があるのかという問題である。そのような眼にも取果・与果の作用があるとするなら、過去の同類因等には与果の作用があるから、それらも現在のものになってしまう。有る

---

110 本書（上巻）第 1 章のⅢ－１, Ⅲ－１－１～４参照。
111 NA 631a11~b5. 但し、第 26 偈は『倶舎論』の梵文では AK $25d_2$~26 に相当する。
112 本書（上巻）第 1 章のⅢ－２－１参照。
113 村上 1991, pp.73~76 参照。
114 NA 631b9：体相雖同而性類異。
115 本書（上巻）第 1 章のⅣ－１参照。

いは、取果作用はなく与果作用だけであるから半分作用があることになって、時間の混乱が起こると、世親は言う。

これに対して、衆賢は、諸存在の能力には作用と作用以外の機能との二種類があるとする。眼は、暗闇の中では、色形を＜見る＞機能は遮られるが、結果を引く作用は遮られない。ここで衆賢が「結果を引く作用」と言っているものは『婆沙論』や世親が言う「取果」を指していると考えられる。つまり、衆賢によれば、暗闇の眼には取果作用は有るが与果の働きはないということである。

なお、『婆沙論』にもこの辺の問題が扱われているが、『婆沙論』では既に、彼同分の眼等に「見る」等の作用はないが、取果の作用は有ると説かれている。但し、与果のことには一切触れられていない[116]。従って、世親は、『婆沙論』のこの記述が後の付加でない限り、その記述を知らないはずはないから、作用を与果も含めたものとして敢えて取り上げた可能性も有る。或いは、世親の批判を受けて、『婆沙論』のこの記述が書き加えられた可能性も考えられるかもしれない。

V－2　作用説批判その二[117]への応答

世親の次の批判は、作用そのものの時間はどのようにして決まるのかということである。存在要素自身の本体が常に有るなら、作用もまた常に有るはずなのに作用だけが現在にのみ起こるのはどうしてかと世親は問う。そして、皮肉を込めて「法性は深遠である」と言う。

これに対して、衆賢は、本体に違いがないからと言って性状の違いもないということにはならないと言う[118]。例えば、十二処のうちで地界等（地・水・火・風）から成る十処は、物質的存在としてその本体は同一であるが、十処のうちの眼耳鼻舌身は内処、色声香味触は外処であるから、内外としての性状は異なる。また、内処である眼等の五根は、外処である

---

[116] 本章第 2 節のⅢ－５参照。
[117] 本書（上巻）第 1 章のⅣ－２参照。
[118] 本書第 9 章のⅠ－４（第 2・第 3 段落）参照。

色等の五境とは違って、「清浄所造色」という点で本体は同一であるが、「見る」「聞く」等の点で各々の性状は異なる。このように、各々の性状は異なるが、物質的存在としての本体に違いはない。これと同様に、三時の各々のものも本体は同一であるが、各々の性状は異なる。従って、三時の各存在要素もまた、本体は同一であっても作用の有無という性状に違いがあると衆賢は言うのである

Ｖ－３　作用説批判その三[119]への応答

世親は、さらに、存在要素の時間は作用によって決定されると有部は言うが、その作用自体は何によって過去・現在・未来のものとなるのかと有部に詰問する。この難詰は、一方で各存在要素は同一の本体をもって三時に実在するとしながら、他方で作用だけは現在にのみ存在することに対する矛盾を突くものである。つまり、本体が同一のもの同士の間に作用の有無というような変化を認めることはできないというものであろう。

これに対して、衆賢は、「諸存在要素の作用は前に無くて今有り、有り終って無に帰す」という答えを返すだけである。

そこで、さらに反論が述べられる[120]、「もし諸存在要素の本体は三時にありながら作用は現在にのみ有るのなら、存在要素と作用との関係が説かれるべきである。」と。つまり、両者が異なるものなら、作用には別の本性があって、作用は「本無今有・有已還無」ということになる。ところが、存在要素自身が作用によって区別されるから、諸存在要素もそのような作用と同様に「本無今有・有已還無」とならなければならないと言うのである。それは、有部が作用は存在要素とは別のものではないと考えているからである[121]。

これに対して、衆賢は、作用は存在要素の本体ではなく、存在要素とは

---

[119] 本書（上巻）第１章のⅣ－３参照。
[120] この反論の出所は現時点では不明である。国訳一切（註 28）には「経部側の難なり」と有る。
[121] 本書（上巻）第１章のⅣ－４－１（AK27a_3）参照。

別のものであるが、他方で、作用は存在要素の本体と異なるものではないと言う。これは一見奇妙にも思えるが、ここに、経量部の種子説との同列化をもって批判をかわそうとする。つまり、経量部は善心の中に不善のものの種子というべきものがあるとし、その種子は善心と異ならないものでありながら善心とは区別されるとするが、そのような＜善心と不善の種子との関係＞と＜存在要素と作用との関係＞とを同列化する。

また、衆賢は上座部の見解にも触れる。感受には苦・楽・不苦不楽があるが、上座部はすべて苦であるとする。「有漏法はみな苦の原因に過ぎないから、楽受が起こったとしても苦を超えることはない」と上座部は主張する[122]。この主張を、衆賢は自説に引き寄せて、時々に相違、変化があるが、その本性は変わらないという有部の主張になぞらえるのである。

また、火はその特性には変化はないが、炎の形は各瞬間で変化する。それと同様に、存在要素もまた三時に本体は存続するが、作用は「本無今有、有已還無」であると衆賢は主張する。

こうして、経量部ないし世親の言う＜存在要素とその連続体との関係性＞と衆賢の＜存在要素と作用との関係性＞を、同一または平行するものとして同列化し、第一教証として挙げられた「過去・未来のものは有る」という経文とも符合するとして、衆賢は有部説を正当化している。

V－4　作用と存在要素との関係

V－4－1　三時は成立する

世親は、さらに、もし作用が存在要素とは別なものではないと有部が言うなら、諸存在要素の三時の区別は成立しないと言う[123]。

これに対して、衆賢は、作用が存在要素の本体と同一であるのでもなく

---

[122] NA 663b7~9：上座於此亦作是言。雖現非無摂益受位。而於苦類未為超越。以有漏法唯是苦因。故生死中有唯是苦。（和訳：上座部はまた次のように言う。現に利益受（＝楽受）があるとしても、苦の類いを超えることはない。有漏法は苦の原因に過ぎないからである。従って、生死［の世界］においては苦を受けるだけである。）

[123] 本書（上巻）第 1 章のⅣ－４－１参照。

異なるものでもない、と言う。また、衆賢は、作用と本体との関係は、世親が説く因果的存在と連続体との関係と同様である、と言う。つまり、連続体は、存在と別の本体をもたないから、存在と別なものではない。しかし、連続体は存在そのものでもない。一瞬間の連続体というものはありえないからである。また、連続体は非存在でもない。結果としての連続体は認識できるからである。それと同様に、作用は存在と別なものではない。作用には存在と別の本体はないからである。しかし、作用は存在そのものでもない。過去・未来時の存在には作用はないからである。また、作用は非存在でもない。作用は結果を引く働きをするからである。

衆賢の以上のような反論に対して、安慧の批判をここには触れておこう。安慧は言う「衆賢が喩えとして持ち出す連続体は、それ自身の本体をもつわけではないから、諸瞬間の存在との異同を論じることはできない」と。つまり、本体をもつもの同士の間では、同一である・同一でないということが言えるけれども、本体のない連続体と本体をもつ諸瞬間の存在との間の同一性・別異性は認められない。有部の言う作用もまた仮象的存在であるから、前後の瞬間には存在しない。従って、過去・未来・現在の三時のものには本体としての区別がないと有部は言う以上、仮象的存在である作用によって三時が確立されることはない、と安慧は論じている。

Ｖ－４－２　「三世実有かつ無常」は合理

世親はまた言う、「現在のものが実在するように、過去・未来のものも実在するなら、どの存在要素はまだ生じていないのか、また、どの存在要素は既に滅したのかを説明すべきである」と[124]。

これに対する衆賢の答えはこれまでと同様の内容である。即ち、その趣旨は「三時のものはすべて実在すると言うが、存在要素が結果を引くか否かによって区別され、まさに＜結果を引く＞時を現在のものと呼ぶ。過去・未来のものには結果を引くような作用はない。」ということである。

[124] 本書（上巻）第１章のⅣ－４—２（AK27b_2c）参照。

さらに、世親は、「本体は常に有ると認めながら、性状は常には無いと説くような論法は未だかつてないものである。このような教義に拠るから、或る偈頌には『存在の本体は常に有ると認めながら、その性状は常にないと説く。しかも、性状と本体とは別のものではない［と］。これは全く自在天の為すところである。』と説かれている。」と批判する。

これに対して、衆賢は、縁起の教えと無常の教えとに触れて言う。仏は、「縁起は真理として永遠である」と説きながらも、「すべてのものは縁起であって無常である」と説かれている。つまり、縁起ということは真理として常にありながらも、諸存在は無常であることを仏は説かれたことから、諸存在は三時に常にありながらも、作用の有無によって無常であるということもまた間違いないことになる、と衆賢は言うのである。しかしながら、＜縁起＞の真理としての永遠性と三時の諸存在の実在性とを同列に論じることは奇妙であるとさえ言わざるを得ないのではないか。

VI　結び

衆賢は、『順正理論』第５章の冒頭近くで、世親が『倶舎論』第５章の冒頭近くで行った「欲貪随眠」という語の解釈について論じているが、「結び」[125]でもまた衆賢はそのことに触れて世親の論説を批判している。つまり、有部は、「欲貪という随眠」と解し随眠を煩悩と同義として、実在する過去・未来の隋眠即ち煩悩と人は結びついているとし、その過去・未来の随眠の対象である過去・未来の対象と人は結びついていると言う。それに対して、世親は、「欲貪隋眠」を「欲貪の随眠」と解し、煩悩の種子となって潜在化したものを随眠と定め、人はそれと結びついているとする。つまり、過去の煩悩から生じ未来の煩悩の原因となる随眠即ち種子があるから、過去・未来の事物と結びつくのだと言う。世親のこの説明を否定して、衆賢はあくまで従来の有部説を固持して過去・未来のものは実在するとし、実在する過去・未来の事物に対し実在する過去・未来の煩悩が

---

[125] 本書第９章のVIおよび註103参照。

結びついているとする。

この後、衆賢は様々な例を持ち出して世親を批判するが、成功しているとは思われない。それは、この後に有部の論客が現れていないことからも説得力に欠けると言えよう。善悪の行為には必ずその種子が生じるという世親の論説から、善根を断った人にも善根の種子が残っているとも考えられる故に、その人に断ったはずの善根が成立することにもなると衆賢は言う。そして、その人は善根を断った人なのか断っていない人なのかと問う。同様に、有学の人にも無学の原因があることになり、その人は阿羅漢果を成就したと説くこともできると言う。これらは、世親の種子説を皮肉っていると思われるが、必ずしも的を射た批判になっていないと言ってもいいのではないか。

世親と衆賢の議論を以上のように辿ってきたが、結局、衆賢の応答を見る限りでは、有部の中心学説とも言うべき三世実有説をひたすら固持し守勢に終始しているという印象すら受ける。世親の批判を受けて、突っ込んだ説明が行われ発展の跡も伺えるものの、有部の伝統的な実在論を繰り返すことに大半が費やされたという感は否めないと思われる。

なお、世親批判は、以上のような衆賢の他に、イーシュヴァラの『アビダルマの灯』とその註釈で作者不詳の『アビダルマ灯論』があるが、本書ではこれには立ち入らない。いずれにしても、衆賢を批判した安慧以降には有部側からの新たな反論は見出されていない。そこで、最後に、安慧の『真実義』による衆賢批判をまとめておきたいと思う。

第6節　安慧『真実義』の三世実有説批判

第4節で見た通り、衆賢は、世親の有部批判に対して『順正理論』を著わして世親を激しく批判し、有部の立場を守ろうとした。これに対して、安慧は、『倶舎論』註釈書である『真実義』において世親を擁護しながら、衆賢を厳しく批判している。

本書（上巻）では、この安慧の『真実義』のチベット語訳からの和訳を第3章としたが、ここ（下巻）ではチベット・ポタラ宮から発見された梵文『真実義』からの和訳を第10章とした。そこで、この梵文和訳を通して、衆賢批判を見ていきたいと思う。安慧の衆賢批判を作用説批判[126]から見ていくこととする。

I　作用説批判

I－1　作用説批判その一[127]

議論の流れとしては、世親が「過去・未来のものが現在のものと同様に実在するなら、過去・未来のものは現在のものと区別されなくなる」とする有部批判に対して、有部は「三時の違いは作用の有無による」と答える。これに対し、世親は「その作用を眼の＜見る＞作用とするなら、暗闇における眼にはその作用がないから、作用による時間の確立は不可能である」とする。これに対して、有部は、作用とは取果・与果のことであると言う。さらに、世親は「与果は過去のものであるから、現在のものは二作用のうちの取果だけ、つまり、半分の作用だけを行うから半分現在となる」と言う。

以上の世親の議論に対して、衆賢は「作用とは引果力（結果を引く力）

---

[126] 本書第10章（安慧写本和訳）のⅣ－1に相当。

[127] 本書（上巻）第1章の『倶舎論』ではⅣ－1に、本書第9章の『順正理論』の応答ではⅤ－1に相当する。以下の「その二」・「その三」もこの「その一」に準じる。

であって、結果を与えることではない」と答えている。伝統的表現で言うなら「作用とは取果・与果のうちの取果である」と言っているのであろう。さらに、衆賢は「存在の機能には、この作用即ち引果力以外に、眼が色形を見るという機能がある」と言う。暗闇では、眼が色形を見る機能はないが、引果の作用は有るから、世親の言う批判は当たらないと言うのである。これはおそらく世親の批判を受けて、衆賢は作用を取果、乃至、引果力のみに限定したものと考えられる。

安慧は、世親の有部批判に対するこの衆賢の応答に対しては、何も語っていない。従って、これに対する批判は安慧にはなかったということであろう。なぜなら、取果作用、乃至、引果力を、世親も、現在のものと認めて議論を行っているからであると考えられる。

Ｉ－２　作用説批判その二

ここでは、まず、諸存在と作用という名の力との関係が論じられる。

世親は、諸存在が三時に実在するなら作用もまた三時に実在することになるという批判を行っている[128]。

衆賢は、これに対して、＜本体に違いがない＞ということがそのまま＜性状にも違いはない＞ということにはならないと言う。つまり、各存在の本体は三時において同一であっても、作用もまた三時において起こるというわけではないとし、作用の有無という性状には違いがあると言う。

安慧はそれを批判して言う。諸存在と作用という力とは異なるものでないなら、一方が生起し消滅するときには他方も生起し消滅することになり、また、諸存在の作用は以前にも以後にも力をもつなら、三時のどの諸存在も力をもつことになる、と。つまり、作用という力をもたない過去・未来のものとその力をもつ現在のものとは別のものであるから、その力には力自身の原因がなければならない、ということである。そうであるなら、力の原因にはまた原因がなければならず、無限遡及の過失に陥ってしまう。

---

[128] 本書（上巻）第１章のⅣ－２参照。

以上のように安慧は衆賢を批判している。

また、衆賢は、地水火風は物の本体としては相互に異ならないが地水火風の各々には区別があり、また、眼耳鼻舌身意の各々は感官という本体としては異ならないが、眼等の各々には違いがあるということを引き合いに出して、諸存在もその本体は同一でも種類が異なるとする。これに対して、安慧は「本体として相違がないなら種類としての相違もない」と答える。なぜなら、どんなものでも同一の本体をもつということは何等の違いも想定することはできないという立場に立つからであると考えられる。逆に、何ものも本体をもたないという立場に立てば、種類や機能等の違いは認められるということであろう。

さらに衆賢の世親に対する反論と安慧の衆賢批判が展開されるが、同様の議論に終始すると言ってよいであろう。結局、諸存在は三時を通じて本体の同一性を保ちながらも変化を認めようとする有部と、本体の同一性を認めず諸存在の絶えざる変化だけを認める世親・安慧との対立が浮き彫りになっている。

I－3　作用説批判その三

世親は、次に、諸存在の時間を決定するという作用自身の時間はどのようにして区別されるかを問う。つまり、作用にも時間を決定する別の作用があるのかをまず問い、さらに、作用自身は三時に属さないのなら、作用は非因果的存在（無為）であるから常に存在することになると言う。

これに対して、衆賢は、有部は過去・未来の作用は説かないが、作用という特殊性が生起したときに未来のものが現在のものとなり、その特殊性が消滅したときに過去のものであると言う。

安慧は、この衆賢の弁明に対しては、「党派的偏向の暗闇」という厳しい言葉を投げ掛ける。なぜなら、作用と特殊性とは表現の違いであって両者に相違がないにもかかわらず、衆賢は、一方で過去・未来の作用はないと言い、他方で作用によって生じ滅する特殊性には三時の位相を説くからである。

Ｉ－４　作用と存在要素とは別なものではない

Ｉ－４－１　三時は成立しない

ここ[129]では、先の作用説批判の議論を受けて、作用と存在要素との関係が論じられる。

まず、安慧は『倶舎論』における議論の解説を行う。有部は、作用と諸存在の本体とは別なものではないから、世親の言うような誤り、即ち、「作用にもまた作用があるという誤りと因果的存在ではないという誤り」はないとするのに対して、「作用による諸存在の時間の確立はない」という世親の批判を引用しながら安慧は註釈する。さらに、世親の批判に対して、有部は「まだ生じていないものが未来であり、生じて滅していないものが現在であり、滅したものが過去であることに関して、何が成立しないのか」と問う。

以上のような衆賢の世親への応答を踏まえて、安慧は言う。＜まだ存在しない＞＜今存在する＞＜既に滅した＞という在り方、換言すれば「本無今有、有已還無」によって三時は確立されるが、有部は、諸存在の本性は三時に有るとして、その本性が時間を確立する原因であると認めていないから、三時は確立されないと言う。これは同一の本性をもつものの間に相違を認めることはできないということであって、世親・安慧に共有されているものと考えられる。そこで、安慧は以下のような衆賢の主張を引用し、さらに批判する。

衆賢は、経量部が説く種子説を自らの作用説と同列化して、自説を正当化する。即ち、種子は各瞬間の存在とは別なものでないが、或る時に結果を生じるように、存在とは別なものではない作用が結果を引くと主張する。

これに対して、安慧は、衆賢の言うような三時に実在するものとは別な存在ではない特殊な力というものは存在しないと言う。有るいは、種子に基づいて生じる結果は仮象的存在であるから、作用もまた仮象的存在であ

---

[129] 本書第 10 章のⅣ－４参照。

って実在を限定するものではないと言う。さらに、このことは『倶舎論』第二章に説かれている[130]とも言う

また、衆賢は、作用と存在との関係を世親の言う連続体と存在との関係に喩える。連続体とは個々の存在が連続して生起することであるが、その連続体の本体は存在そのものである。しかし、連続体は一瞬ではないから、存在そのものでもない。また、連続体が非存在であるということもない。一瞬毎の連続から成る結果として形成される連続体は認められるからである。しかし、連続体という結果は個々の存在とは別に存在するのではない。作用と各存在との関係も同様である。以上のように衆賢は主張する。

これに対して、安慧は以下のように批判する—連続体はそれを構成する諸瞬間のものとの同不同を語るべきものではないから、本体をもつものではない。本体をもたないもの即ち仮象的存在である連続体と諸瞬間における実在との間に同一性・別異性ということは認められない。そのような仮象的存在としての連続体に喩えられる＜作用＞もまた仮象的存在に過ぎない。そのような作用が、三時に同一の本体をもつとされる諸存在を区別する限定者であることは決してないから、作用に拠る時間の確立はない—と。

I－4－2　三時は不成立

有部は、過去・未来のものが実在するのは現在のものと同様にしてではなく、作用の有無によって相違が認められるから、未来のものがそのまま現在のものになり、現在のものがそのまま過去のものになるということではないと言う。

これに対して、安慧は、世親が引用した有部批判の偈を註釈しながら、この項を終える。偈の内容は次の通りである。「本体は常に存在し、且つ、存在は恒常であるとは認められない。しかも、存在は本体とは別のものではない。明らかに自在神のなせる業である。」

---

[130] AKBh 63, 18~64, 9 (櫻部 1975: 304~306).

II　二教証・二理証批判

II－1　第一教証批判

II－1－1　第一教証批判その一

第一教証は「経に説かれているから」というものである[131]。

衆賢は、この第一教証に関する世親の批判に対して、「また、私は先に『あった・有るだろう』と説いたのは、現在のものの存在の同義語として説くのであって、過去・未来のものに関して［説いているの］ではない。」と言う[132]。この主張は奇妙に思われるが、過去のものは一瞬前には現在のもので「あった」もの、未来のものは一瞬後には現在のものとして「有るだろう」ものと衆賢は解する。よって、過去のものが「あった」、未来のものが「有るだろう」と説かれたのではないと言う。これは、過去・未来のものを言わば現在のものに集約することによって、過去・未来のものの実在を主張するものであると考えられる。

これに対して、安慧は、現在のものは以前にはないからその時点では未来のものであり、後にはないからその時点では過去のものである、と言う。つまり、過去・未来のものは、現在のものを基に語られるものであるから、仮象的存在であると言うのである。[133]

II－1－2　第一教証批判その二

ここは『倶舎論』の文言についての安慧の註釈だけで、衆賢の世親批判に対する安慧自身の衆賢批判は行われていない。

まず、有部によれば、過去の行為は存在しないとするラグダシキーヤカ派の遊行者達に対して、世尊は「行為は過去してもなおその行為は有る」

---

131 経文は、本書（上巻）第 1 章のII－1 参照。

132 NA 626c27~28：「又我先説曽当有言。但以異門説現在有非関過未。」．本書第 9 章のII－1－1 参照。

133 この後、世親が説いた表現についての註釈が続くがここでは省略する。本書第 10 章の和訳を参照されたい。

として、過去の行為の実在を説いたとされる。

これに対する答えを、安慧は、世親の文言を註釈しながら説明して終わる。

Ⅱ－１－３　第一教証批判その三

ここでは『勝義空性経』に説かれたことを巡って論じられる。世親は、この経が「本無今有、有已還無」を説いているものとし、安慧はその世親の文言を註釈して、未来の眼は存在しないと言う。

これに対して、衆賢は、経ではプドガラを説くことも有るが、その存在は諸所で否定されるから、プドガラの存在を説く諸経文は未了義であると言う[134]。ところが、過去・未来のものが有るということを明瞭に否定する経文は見られないから、了義であると言うのである。

安慧は、この衆賢の主張を次のようにして否定する。過去・未来のものが現在のものと同様に実在であるなら、因果的存在は生じ滅することがないから、無常を原因とする苦はなくなる。よって、苦諦・集諦は成立しなくなる。それらが成立しないとき、苦の滅も苦の滅に至る方法もなくなるから滅諦・道諦も成立しなくなる。四諦がなければ、苦を遍知し苦の原因を断ち苦の消滅を直証して苦滅に至る修習も成立しない。そして、その修習がないから四向四果の人もいなくなるから、過去・未来のものの存在を説く経文は未了義であると言う。そして、『勝義空性経』の「眼は、前に無くて今有り、有り終って消滅する（本無今有、有已還無）」を引いて有部説を否定する。

その後、安慧はおそらくはヴァイシェーシカ派説を引いて否定した後、再び、衆賢説を批判する。

衆賢によれば、「本無今有」とは、現在時にはなかった眼が因と縁とによって現在時に生じることを意味する。有るいは、サーンキヤ派の「因中有果論」を否定して、結果が原因の中に有るのではないことを言うために

---

134 プドガラを説く経文が未了義であることは、『順正理論』では、第９章のⅡ－１－２に説かれる。

説かれたものであるとする。よって、「本無今有」とは未来の眼が現在時に到達するという意味であると言うのである。また、「有已還去」とは現在の眼が作用を起こして自らの結果を引いて現在時から消えて元の無作用の状態に戻るという意味であるとする。世親が "na bhavati"（298, 17）としたものを、衆賢は経文の "pratigacchati"（還去）を「過去時に去る」としたものと考えられる。

これに対して、安慧は、諸存在の本性は以前（未来時）には存在しなかったこと、そして、現在時に得られた本性は捨てられた過去時のものとなることを述べて、上の衆賢説に対する批判を終える。

Ⅱ－２　第二教証批判

「感官と対象とによって認識が生じる」という十八界の教えのうち、特に「意という感官と観念という対象とによって意識という認識が生じる」ということが問題となる。意識の対象である観念は過去・未来に及ぶものであるから、その観念は実在するのかしないのかが争点になる。

有部は、認識の対象は必ず実在するという立場から、過去・未来に及ぶ認識対象としての観念もまた実在すると言う。これに対して、世親は、観念はただ意識の対象として有るだけであって、それが実体として存在するものではないとして、観念の実在性を否定した。

Ⅱ－２－１　第二教証批判その一

安慧は言う、「はるか遠い未来のものが意識を生じさせる原因であることは認められない。なぜなら、結果として生じる意識にとって、意識より後の未来のものが原因となることはありえない」と。なお、世親が挙げる涅槃の例に対しては、安慧の言及はない。

Ⅱ－２－２　第二教証批判その二

安慧は、世親の論説の言葉を註釈した後、衆賢の主張を引いて批判する。

まず、衆賢は、認識の対象が実在であれ仮象であれ認識は非存在を対象とするものではない、と言う。仮象もまた実在を根拠としているからである。この主張は、上のＶ－２でも触れられているように、有部が十八界の仏説を理解する根底に有るものと言ってよい。

これに対して、安慧は、意識の対象としての過去・未来のものは「あった・有るだろう」ものであり仮象的存在であると言う。それらは実在とは無関係でありながら認識対象であるということである。

さらに、安慧は、取るに足らぬこととは言いながら、未来の観念を実在ではなく認識対象に過ぎないものと認めても有部の定説との矛盾はないと言う。意識の対象としての観念は、実在としての機能を欠くとしても、認識の原因であることを否定するものではないと言う。これは有部への少分の配慮なのかもしれない。

しかし、過去・未来のものは実在するということに固執するなら、それらもまた現在のものであることになるとして、安慧はこの項を終える。

Ⅱ－２－３～５　第二教証批判その三～五

第二教証批判その三～五に関する解説は都合により省略する。本書第10 章の梵文安慧釈からの和訳（Ｖ－２－３～Ｖ－２－５）を参照されたい。なお、Ｖ－２－４には衆賢説も引かれるが、他の二項（Ｖ－２－３・Ｖ－２－５）には引かれていない。

Ⅱ－３　第一理証批判

安慧は、世親の言葉[135]をそのまま引用した後、衆賢説を引用して批判する。

衆賢は、存在を実在と仮象とに分け、実在とは他に依存せずに認識され

---

[135] AKBh300,18~19. 本書（上巻）第１章のＶ－３参照。

るもの、仮象とは実在に依存して認識されるものであると言う。さらに、実在と仮象とには各々二種類があるとする。実在の二種類とは作用の有るものとないものとである。前者は現在のもの、後者は過去・未来のものである。仮象の二種類とは実在を根拠とするものと仮象を根拠とするものとである。

これに対して、安慧は、衆賢の「仮象とは実在に依存して認識されるもの」という点を以下のようにして批判する。まず、仮象は本性をもたないから、実在を根拠とするような認識対象ではない。つまり、仮象を対象とする認識の対象とは非存在に他ならない。対して、実在を根拠とするものが実在であるから、壺・布等の仮象を対象とする認識は実在に基づくことはない、と言う。

そして、二点に言及して、ここでの批判を安慧は終える。まず一つは、認識対象となるものは認識が生じるための補助因（光等）ではなく、対象そのものに似た知を生じる原因となるものことであるとする。もう一つは、杭を人と誤って認識する場合、その認識者にとっての対象は人ではなく、あくまで杭が認識対象であると言う。その認識に有るものは人ではなく杭であるからである。人とする認識は認識者にとっては存在しないものを対象とする誤知であるということであり、これは有形象知識論の立場を表わしている。

Ⅱ－４　第二理証批判

Ⅱ－４－１　第二理証批判その一

有部は、行為には結果が伴うという仏説に基づいて、過去の行為の存在を主張するが、世親は、経量部説に基づいて、行為の余力を伴う心相続の特殊な変化から結果が生じると言う。安慧は世親の用語の簡単な註釈のみで終える。

Ⅱ－４－２　第二理証批判その二

まず、過去・未来のものが実在するときには行為にどんな能力があるのかという世親の問に対して、有部は、行為の結果の生起に対する能力があると答える。この答えに対して、世親は、それなら行為の結果の生起は本無今有であることになるから、説一切有部は「説一切有」を捨て去ることになると言う。さらに、この行為の結果の生起ということに関する議論が続いて、結局、結果の生起に対する行為の効力は三世実有説の下ではありえないことになると安慧は結論する。

世親は、結果の生起の問題に触れた後、有部説が「有るものは有り、無いものは無い。無いものは決して生じない。有るものは決して滅しない」とするヴ有るシャガニヤ（雨衆外道）の説と異ならないものとして批判したが、これに対して衆賢が行った答論を安慧は引用して、衆賢を批判している。

まず、衆賢[136]は、過去・未来のものには存在性と非存在性とがあると言う。つまり、過去・未来のものは、各々、先に生じたもの・生じるであろうものとしては存在するが、結果を引く作用は存在しない。従って、ヴ有るシャガニヤの説とは異なるとして世親を批判する。

これに対して、安慧は、過去・未来のものを「先に生じたもの・生じるであろうもの」と衆賢が言ったことが「あった・有るだろう」もの、つまり、本体をもって有るのではないと認めて言ったのなら、　ヴ有るシャガニヤの説に随することはないと言う。しかしながら、過去・未来のものが現在のものと同様に本体をもって存在すると言うなら、ヴ有るシャガニヤ説と等しいとする。

この後、安慧は、『倶舎論』における議論中の表現を註釈して本項を終える。

Ⅲ　結び

安慧の「結び」では、これまでの議論の総括を行いながら、『倶舎論』

---

136 本書第 9 章のⅢ－2－2 参照。

の語句を註釈して有部批判を終える。

【まとめ】

世親の三世実有説批判は『倶舎論』第5章「随眠品」の煩悩論のなかで始まった。有部の三世実有説は過去・未来の煩悩とその煩悩の対象である過去・未来の事物との関係を論じる際の前提となっていたからである。

世親は、有部が三世実有説の根拠となる経文および論理を検討した後、現在のものだけを実在とする経量部の立場から有部批判を明らかにした。そして、過去の煩悩から生じ未来の煩悩の原因となるような種子としての随眠、即ち、潜在的煩悩と言うべきものが現在時にずっと保たれているが故に、人は過去・未来の事物と結びついているとした。これによって、過去・未来のものの実在を主張する有部説を否定したのである。

有部の衆賢はこれに対して世親批判を行うが、第5節で見たように、あくまで過去・未来のものの実在という有部の立場を守ることに終始していると言えよう。潜在的存在ということに対して徹底した批判を行っているのは、言うまでもなく、有部の根底が崩れてしまうからに他ならない。

衆賢の主張、即ち、過去の煩悩によって随眠という名のどんな存在要素も生じることはないから、随眠つまり過去の煩悩の種子など生じることはないとする主張を取り上げて、安慧は批判する。それは世親が言う通り、過去の煩悩の結果であり未来の煩悩の原因である随眠があるからこそ過去・未来の煩悩と結びつく、と。その随眠が消滅するときに煩悩と離れるとされる、とも言う。衆賢の長い世親批判と有部の定説擁護を、安慧は、最後に極めて簡潔に否定して終わる。そして、世親の「法性は深遠である」という言葉およびその後の結びの言葉に簡単な説明を加えて、安慧は三世実有の議論を閉じる。

以上のように、前2世紀頃の『識身論』から後8世紀の安慧の『真実義』に至るまでの、有部の三世実有説を巡る論争を辿ってみた。仏教実在論を巡る議論は、小乗で最も有力と見られた説一切有部の「三世実有説」

とそれに対する初期大乗論書の『瑜伽論』の批判に始まったが、以後も論争は続いて、結局、小乗と大乗との論争の典型の一つとなったとも言えよう。

この世の存在に対する実体化した見方が仏教外部だけでなく仏教教団内部でも強まって行きながら、特に、小乗・説一切有部の『識身論』などの論書から仏教実在論が露わになって、或る意味で、仏教の主流となっていったのであろうと思われる。そのような実在論的な見方に対して批判眼をもった人々もまた多く存在し、大乗経典も並行的に次々と現れる中で、縁起思想等の仏教の基本教義を実体論的に解釈する思潮を否定して「空」という概念が育まれ発展していったと言えるかもしれない。

やがて、大乗の論師達が小乗の実在論を徹底して批判し、それを乗り越えようとしたところに、大乗の本領が最も強く発揮されたと見ることも可能であろうかと思われる。

略号

◎上巻に挙げた分も再掲した。下巻追加分は**太字体**で示した。

【テキスト】

A　Aṣṭādhyāyī of Pāṇini.

AD　*Abhidharmadīpaḥ*. cf. ADV

ADV　*Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*. Ed. Padmanabh S. Jaini. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1959.

ADV　*Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*. Ed. Padmanabh S. Jaini. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1977.

AK　*Abhidharmakośaḥ*. cf. AKBh

AKBh　*Abhidharmakośabhāṣya*. Ed. P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.

AKBh 1975　cf. AKBh.

AKBh D　No. 4090. Ku239a2~243b2. cf. D（但し、チベット語訳に言及するときは分類記号"Ku"は省く。他の`文献についても同様。）.

AKBh P　No.5591. Gu279b5~285a4. cf. P.

AN　*Aṅguttara-nikāya*. Vols. I~III. PTS, 1889~1911.

B　*Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary 'Pañjikā' of Śrī Kamalaśīla*. Ed. Swami Dwarikadas Shastri, in two volumes. Bauddha Bharati Series 1, 2. Varanasi, 1968.

BHS　*Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. By F. Edgerton. Volume II: Dictionary. Rinsen Book Co. 1985.

BSOAS　*Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London*. Published by the School of Oriental and African Studies.

D　Derge Edition（デルゲ版チベット大蔵経）

DN　*Dīgha-nikāya*. Vols. I~III. PTS, 1889~1911.

G *Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*. Ed. Embar Krishnamacharya. 2 vols. Gaekward Oriental Series, nos. 30, 31. Baroda: Central Library, 1926.

J Jaisalmer 写本. cf. TSP, B, G.

JIABS *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*.

k. kārikā.

KV *Kāśikāvṛtti of Jayāditya-Vāmana*. Ed. Dr. Srīnārāyaṇa Miśra. Banaras Hindu University. Ratna Publications, Varanasi, 1985.

LA *Lakṣaṇānusāriṇī nāma Abhidharmakośaṭīkā*. cf. LA D, LA P.

LA D No. 4093. Chu 112a1~120b3. cf. D

LA P No. 5594. Nyu 141a1~151a4. cf. P

LA[T] LA（チベット語訳）cf. LA, LA D, LA P

MBhṣ I *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*. Ed. F. Kielhorn. 1880 (2nd Ed.:1892). [vol.1. 3rd Ed. K. V. Abhyankar; 4th Ed. 1985]

MN *Majjhima-nikāya*. Vols. I~III. PTS, 1888~1896.

NA *Nyāyānusāriṇī*. 『順正理論』（大正 29, No.1562）

Nir *The Nighaṇṭu and the Nirukta*. Ed. Lakshman Sarup. Motilal Banar sidass, Delhi/Varanasi/Patna.

P Peking Edition（北京版チベット大蔵経）

PTC *Pāli Tipitakaṃ Concodance*. Ed. E. M. Hare. Published for the Pāli Text Society.

PTS Pāli Text Society

PV *Pramāṇavārttika of Āchārya Dharmakīrti with the com. 'Vṛtti' of Āchārya Manorathanandin*. Ed. Swami Dwarikadas Shastri. Varanasi: Bauddha Bharati, 1968.

PV I *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti*. Ed. Raniero Gnoli. Serie Orientale Roma XXIII, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

PVin II *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ*, 2. Kapitel: Svārthānumānam, Teil I, Tibetischer Text und Sanskrittexte. Ed. Ernst Steinkellner. Wien, 1973

PVSV cf. PV I.

SA *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, The Work of Yaśomitra. Ed. U.Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1990. （初版 1936）

SA D No. 4092. Ngu 113a4~121a3. cf. D

SA P No. 5593. Chu 128a3~137a3. cf. P

SN *Saṃyutta-nikāya*. Vols. I~VI. PTS, 1884~1904.

TA *Tattvārthā nāma Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā.* cf. TA D, TA P

TA D No. 4421. Do 135a1~150b1. cf. D

TA P No. 5875. Tho 270a6~288a4. cf. P

TA[S] TA（梵文写本）

TA[T] TA（チベット語訳）cf. TA, TA D, TA P

TS *Tattvasaṃgraha*. cf. TSP.

TS D No. 4266. Ze 65a7~67b7. cf. D

TS P No. 5764. Ḥe 79a3~82a2. cf. P

TSP *Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Kamalaśīla.* cf. B, G, J.

TSP D No. 4267. Ḥe 80b1~90a4. cf. D

TSP P No. 5765. Ye 115a5~125b3. cf. P

Up *Abhidharmakośopāyikā nāma Ṭīkā.* D No. 4094, P No. 5595.

Vm *Visuddhimagga of Buddhaghosa*. Ed. D. Kosambi. Bombay, 1940. cf. ADV, Abbreviations vii.

VP *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentary of Helārāja*, Kāṇḍ III, Part 1. Ed. K. A. Subramania Iyer, Poona 1963.

WZKS *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*

YBh ***The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*****, The Sanskrit Text compared with the Tibetan Version. Ed. Vidhushekhara Bhattacharya. Part I. University of Calcutta 1957.**
YBh D No.4035. Tshi 62b5~65a3. （本地分・三世実有説批判） cf. P
YBh P No.5536. Dzi 73b3~76a7. （同上）cf. D

アビダルマ灯論	ADV
倶舎論	AKBh
倶舎論明義釈	SA
倶舎論真実義釈	TA
旧訳	婆沙(論)の項を見よ
玄奘	佐伯旭雅編『冠導阿毘達磨倶舎論 II』法蔵館, 1978.
光記	普光『倶舎論記』大正 41（No.1821）.
国訳一切	**『国訳一切経』大東出版社, 1976~77**
国訳大蔵	**『国訳大蔵経』国民文庫刊行会, 1984**
識身論	**大正 26, 531a21~537a26（三世実有説）**
順正理論	NA
摂決択分	**大正 30, 583a5~b17（三世実有説批判）cf. 瑜伽論** **D No.4038. zhi 12a3~13a7（同上）** **P No.5539. zi 14a6~15b3（同上）**
真実義／真実義釈	TA
真実集成	TS
真実集成釈	TSP
真諦	『阿毘達磨倶舎釋論』大正 29, No.1959.
蔵訳	**チベット語訳**
大正	大正新脩大蔵経
婆沙／**婆沙論**	**『阿毘達磨大毘婆沙論』大正 26, No.1545**
旧訳	**『阿毘曇毘婆沙論』大正 28, No.1546**
鞞婆沙	**『鞞婆沙論』大正 28, No.1547**
宝疏	法宝『倶舎論疏』大正 41, No.1822.

本地分	大正 30, 304b24~305,b26（三世実有説批判）**cf. 瑜伽論 ; YBh D ; YBh P**
明義／明義釈	**SA.**
瑜伽論	『瑜伽師地論』大正 30, **No.1579**（漢訳） **D No.4035, P　No.5536**（チベット語訳）

【参考文献】

Cox, Collet 1988

On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika Theories. *JIABS* 11-1, pp.31~87.

Deleanu, Florin 2006

The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakabhūmi. Volume I/II. *STUDIA PHILOLOGISA BUDDHICA,* Monograph Series XXa. Tokyo・The International Institute for Buddhist Studies.

Eltschinger, Vincent 2013-2014

The Yogācārabhūmi against Allodoxies (*paravāda*): 1. Introduction and Doxography. *WZKS* 55, pp. 191~234.

Frauwallner, Erich 1961

Landmarks in the History or Indian Logic. *WZKSO* V, pp. 125~148.

do. 1973

Abhidharma-Studien V. Der Ṣarvāstivādaḥ. *WZKS* XXVII, pp.97~121.

Halbfass, Wilhelm 1997

Arthakriyā und kṣaṇikatva: Einige Beobachtungen. *Bauddha Vidyā-sudhākara,* Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday, ed. by Petra Kieffer-Pülz and Jens-Uwe Hartmann, Swisttal-Odendorf, pp.234~247

Jaini, Padmanabh S. 1959a

The Vaibhāṣika theory of words. *BSOAS* XXII, Part 1, pp. 95~107.

do. 1959b

The Sautrāntika theory of bīja. *BSOAS* XXII, Part 2, pp.236~249.

do. 1959c

Origin and Development of the Theory of Viprayukta-Saṃskāras. *BSOAS* XXII, Part 3, pp.531~547.

Kajiyama, Yuichi 1977

Realism of the Sarvāstivāda School. *Buddhist Thought and Asian Civilization*, Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday, ed. by Leslie S. Kawamura & Keith Scott, Dharma Publishing, pp.114~131.

Kritzer Robert 2005

Vasubandhu and the Yogācārabhūmi : Yogacara elements in the Abhidharmakosabhasya. Studia Philologica Buddhica, Monograph series XVIII

Poussin, Louis de La Vallée 1937

***Mélanges chinois et bouddhiques.* publiés par l'Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Cinquiéme volume : 1936-1937, offer ten homage à M. Louis de La Vallé Poussin Membre de l'Académie Royale de Belgique, Bruxelles, Juillet 1937**

Poussin, Louis de La Vallée 1971

L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Tome IV, Chapitres 5 et 6. Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles.

Skilling, Peter 2000

Vasubandhu and the *Vyākhyāyukti* Literature. *JIABS* 23-2, pp.297~350.

Stcherbatsky, Th. 1920

The Soul Theory of the Buddhists. *Bulletin de l'Academie des Sxiences de Russie*, Petrograd.

do. 1923

The Central Conception of Buddhism. *Prize Publication Fund*, Vol. VII, London, 1923.

Schayer, Stanislaw 1938

***Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy.* Polska Akademia Umiejętności, Kracόw.**

Takeda, Hiromichi and Cox, Colett 2010

Existence in the Three Time Periods **Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra* (T.1545 pp.393a9-396b23) English Translation

青原令知 1986　「作用と功能—衆賢説における実有構造」『仏教学研究』42, pp.21~42

赤松明彦 1984　「IV ダルマキールティの論理学」『講座・大乗仏教 9 認識論と論理学』春秋社, pp.183~215.

————1998　『古典インドの言語哲学 1 ブラフマンとことば—バルトリハリ』赤松明彦訳注　東洋文庫 637　平凡社

————2018　『インド哲学 10 講』　岩波新書

秋本勝・本庄良文 1978　「倶舎論—三世実有説（訳注）」　『南都仏教』41, pp.84~99

秋本勝 1991a　「ヤショーミトラの『倶舎論』註—三世実有説」『筑紫女学園大学国際文化研究所論叢』2, pp.83~116.

——— 1991b　「ＴＳの三世実有説批判（摘要）」『筑紫女学園大学紀要』3, pp.1~11.

——— 1993　「スティラマティの『倶舎論』註—三世実有説（和訳）I—」『筑紫女学園大学国際文化研究所論叢』4, pp.47~63.

——— 1995　「スティラマティの『倶舎論』註—三世実有説（和訳）II—, 『筑紫女学園大学国際文化研究所論叢』6, pp.173~187.

——— 1996　「スティラマティの『倶舎論』註—三世実有説（和訳）III—」『筑紫女学園大学国際文化研究所論叢』7, pp.103~117.

——— 1997　「スティラマティの『倶舎論』註—三世実有説（和訳）IV—」『筑紫女学園大学国際文化研究所論叢』8, pp.101~111

——— 1998　「スティラマティの『倶舎論』註—三世実有説（和訳）V—」, 『筑紫女学園大学国際文化研究所論叢』9, pp.19~29.

——— 2000a　「スティラマティの『倶舎論』註—三世実有説（和訳）VI—」『戸崎宏正博士古稀記念論文集　インド文化と論理』』, 九州大学出版会, pp.223~240.

——— 2000b　「スティラマティの『倶舎論』註—三世実有説（和訳）VII—」『筑紫女学園大学紀要』12, pp.19~29.

——— 2002 「仏教における存在の定義—その一系譜—」『櫻部建博士喜寿記念論集　初期仏教からアビダルマへ』, pp.23~36.

——— 2003 「*Abhidharmadīpa*:「三世実有説」和訳（未完）」『瓜生津隆真博士退職記念論集　仏教から真宗へ』, pp.35~45.

——— 2004 "Buddhist Definition of Existence: Kāritra to Arthakriyā", *Three Mountains and Seven Rivers*, Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume, pp.107~116.

——— 2016a 「仏説をめぐる論争—説一切有部の大乗・世親批判—」『京都女子大学宗教・文化研究所研究紀要』29.

——— 2019 「『倶舎論』安慧釈 (TA) に見られる『順正理論』(NA) — 三世実有説を巡って」『京都女子大学宗教・文化研究所研究紀要』32.

——— 2020 「『瑜伽師地論』本地分　—三世実有説批判－」『京都女子大学宗教・文化研究所研究紀要』33.

稲見正浩 2013 「『プラマーナ・ヴァールティカ』プラマーナシッディ章の研究（１２）」『東京学芸大学紀要 人文社会科学系 II』 64, pp.89~114.

岩田孝 1983 「Prajñākaragupta (PVBh)に於ける有形相知識説に関する一考察」 *SAṂBHĀṢĀ* v.5, pp.39~67.

江崎公児 2004 「ダルマキールティによる差異の定義について — 'viruddhadharmādhāsa' とは何か —」『比較論理学研究』2, pp.39~46.

江島恵教 1986 「スティラマティの『倶舎論』註とその周辺－三世実有説をめぐって」『仏教学』19, pp.25~32.

榎本文雄 1988 「Abhidharmadīpa のトルファン出土梵文写本断片」『印度学仏教学研究』37-1, pp.414~420.

太田心海 1979 「三世の考察」『昭和 53 年科学研究費補助金総合研究（A）八世紀インドにおける仏教と他学派との対立と交渉（『タットヴァサングラハ』研究）』55~63

小谷信千代・本庄良文 2007 『倶舎論の原典研究 随眠品』大蔵出版.

梶山雄一 1974　「第二部 論理学 第二章 後期インド仏教の論理学」『講座仏教思想 第２巻「認識論・論理学」』理想社, pp.243~310.
———— 1983　『仏教における存在と知識』 紀伊国屋書店.
桂紹隆 1983　「ダルマキールティの因果論」『南都仏教』50, pp.96~114.
——— 2002　「存在とは何か―ダルマキールティの視点」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』41, pp.263~275.
加藤純章 1989　『経量部の研究』春秋社.
金倉圓照 1973　『インドの自然哲学』平楽寺書店（初版 1971）
櫻部建 1956　「シャマタデーヴァの倶舎論註について」『印度学仏教学研究』4-2, pp.155~156.
——— 1959　「破我品の研究」『大谷大学研究年報』12, pp.21~112.
——— 1969　『仏教の思想２ 存在の分析＜アビダルマ＞』角川書店（共著者：上山春平）
——— 1972　「倶舎論における我論—破我品の諸説—」 中村元編『自我と無我』平楽寺書店, pp.455~478.
——— 1975　『倶舎論の研究　界・根品』 法蔵館.（初版: 1969）
櫻部建・小谷信千代 1999　『倶舎論の原典解明・賢聖品』法蔵館.
佐々木現順 1981　『仏教における時間論の研究』清水弘文堂
志賀浄邦 2015a　「仏教における存在と時間：三世実有論をめぐる諸問題を再考する」『インド哲学仏教学研究(特別号：インド哲学諸派の＜存在＞をめぐる議論の解明)』22, pp.151~174
———— 2015b　「Tattvasaṃgraha および Tattvasaṃgrahapañjikā 第21 章「三時の考察(Traikālyaparīkṣā)」校訂テキストと和訳(kk.1785~1808」『インド学チベット学研究』19, pp.151~174
———— 2016　「Tattvasaṃgraha および Tattvasaṃgrahapañjikā 第21章「三時の考察(Traikālyaparīkṣā)」校訂テキストと和訳(kk.1809~1855」『インド学チベット学研究』20, pp.　76~130
菅沼晃 1964　「寂護の三世実有批判論―Tattvasaṃgraha, Traikālyaparīkṣā―」,『東洋大学大学院紀要』第一集, pp.75~105.
高橋晃一 2005　『『菩薩地』「真実義品」から「摂決択分中菩薩地」へ

の思想展開』山喜房仏書林

――――― 2012　「初期瑜伽行派の思想―『瑜伽師地論』を中心に」『シリーズ大乗仏教 7 唯識と瑜伽行』春秋社, pp.73~109.

飛田康裕 2013a　「『説一切有部における三世実有論の形成 ―『阿毘達磨識身足論』の分析を中心に―」（学位論文 全 472 頁）

――――― 2013b　「『説一切有部における三世実有論の形成 ―『阿毘達磨識身足論』の分析を中心に―」（学位論文概要書 全 11 頁）

那須円照 2004　「Abhidharmadīpa（『アビダルマディーパ』）の時間論＜三世実有論＞試訳」『インド学チベット学研究』7/8, pp.49~101.

服部正明 1970　『仏教の思想４　認識と超越＜唯識＞』角川書店（共著者：上山春平)

福田琢 1988　「『順正理論』の三世実有説」『仏教学セミナー』48, pp.48~68.

――― 1996　「実在しない認識対象の可能性をめぐって―説一切有部と譬喩者の理論―コレット・コックス（福田琢訳）」『同朋佛教』31, pp.154(15)~90(79).（Cox1988 の和訳）２

――― 1998　「上座世親と古師世親」『同朋大学論争』78, pp. 55-76.

――― 2002　「Bhagavadviśeṣa」『同朋大学論争』78, pp. 55-76

福田洋一 1987　「ダルマキールティの論理学における svabhāvapratibandha の意味について」『印度学仏教学研究』35-2, pp.885~888.

本庄良文 1982　「三世実有説と有部阿含」『佛教研究』12, pp.49~61.

――――― 2014　『倶舎論註ウパーイカーの研究 訳注篇』上/下, 大蔵出版.

松田和信 1984　「Vasubandhu 研究ノート（１）」『インド哲学仏教学論集』2

松田和信 2014　「倶舎論注釈書「真実義」の梵文写本とその周辺」『印度学仏教学研究』32-2, pp. (82)~(85).

三友健容 2007　『アビダルマディーパの研究』平楽寺書店.

宮下晴輝 1986　「『倶舎論』における本無今有論の背景―『勝義空性経』の解釈をめぐって―」『仏教学セミナー』44, pp.7~37.

――――― 1989　「非択滅無為」『仏教学セミナー』49, pp.45~62.

———— 1994 「アビダルマにおける自性の意味—三世実有説の再検討—」『仏教学セミナー』59, pp.(1)126~(29)98
———— 1997 「有部の論書における自性の用例」『仏教学セミナー』65, pp.(1)94~(16)79
———— 2011a 「真に実在するもの（pariniṣpanna）（上）」『仏教学セミナー』93, pp.(1)74~(20)55.
———— 2011b 「真に実在するもの（pariniṣpanna）（下）」『仏教学セミナー』94, pp.(1)84~(35)50.
向井亮 1972 「『瑜伽論』に於ける過去未来実有論に就いて」『印度学仏教学研究』20-2, pp.140~141
向井亮 1981 「『瑜伽論』の成立とアサンガの年代」『印度学仏教学研究』29-2, pp.198~204
村上真完 1982 『サーンクヤの哲学』＜サーラ叢書 27＞平楽寺書店.
———— 1991 『インド哲学概論』平楽寺書店
吉元信行 1982 『アビダルマ思想』法蔵館.

あとがき

本書上巻出版後１年以内に下巻を完成する予定であったが、諸般の事情により大幅に遅れる結果となってしまった。読者各位ならびに山喜房仏書林の浅地康平氏にまずお詫び申し上げたい。本下巻の発刊は上巻発刊からほぼ４年の月日が経ってしまった。言い訳がましいが、退職に際しての研究室の荷物の整理と移動、自宅での整理等に多大の労力を使ったりで疲労のため体調を崩し、持病の喘息と相俟って、結局、退職後１年ほどはほとんど進めることができなかった。また、安慧写本の読解に２年ほど、上巻の訂正にもかなりの時間を取ったため、１年以内という当初の予定をはるかに超える結果となってしまった。

また、特に上巻についてはミスが多く、ここに深くお詫び申し上げたい。これも言い訳になるが、退職前の最終年度に所属大学の出版助成金の申請を行い、それから各章の整備を行ったために拙速になり、大量のミスが出てしまった。なかでも、発表済みのもの（特に第 1〜3 章）に関しては、電子ファイルが無く、複数のアプリケーションを通して電子化したためミスが予想以上に多く、それをきっちりと訂正する時間もないままの公刊となってしまった。言うまでもなく全責任は筆者にある。下巻に訂正表をつけておいたので参照いただければ幸いである。

特に、上巻第３章第１節・第２節（安慧釈和訳・チベット語訳）については、訂正表ではかえってわかりにくくなるため、また、梵文との対照によって新たな知見も生じたため、別途、改訂版を 2020、21 年度の２回に亘り、『京都女子大学宗教・文化研究所紀要』（大学図書館リポジトリあり）に掲載する予定である。

＊　＊　＊

下巻の略号（テキスト・参考文献）についてであるが、上巻で示したものも含めて、新たに加えたものは太字体で表した。

訳語については、上巻に示した文献の和訳と下巻のそれとで相違しているものがある。例えば、第三の世友の"**avasthā**"の訳語は元々「位置」

と訳し、上巻では「位態」(漢訳語) と訳したが、下巻では「位相」と訳し直した。位置という意味も含むと考えられないことはないが、結局、上巻では漢訳語の「位態」、下巻では「位相」という語を採った。今では「位相」がより良いと思われる。ただし、日本語の文脈によっては、「位」(クライ) と訳したり、「時」と訳した場合もある。

安慧釈については、サンスクリット写本からの和訳を下巻に収めたが、不明な点もまだ残っている。ウィーン大学との関係からかサンスクリット原文を公表することができないが、チベット語訳との違いは、適宜上、註などで指摘した。チベット語訳者が同じ梵文を見ていたことを前提にするとして、その訳者が理解を誤ったであろうと思われる部分が少なからずあった。大谷大学での安慧註第1章の梵文写本研究会に参加していたものの、写本の読みについてはいざ一人で向き合うとなかなか困難であった。自分で数回にわたって和訳をしながら読みの訂正を行ったが、梵文写本を本格的に自分ひとりで読む経験がなかったためにかなり苦労した。何度か読み直した上で、松田和信氏に懇願して不明な箇所のご教示や訂正などをお願いし、仏教大学の氏の研究室にほぼ1年近く通わせていただいた。松田氏はご多忙にも関わらず、ほぼ1年に亘り、田中裕生氏、吹田隆徳氏の優秀な院生2名とともに研究会形式で進めて下さり、懇切に訂正下さった。大変有り難い思いで一杯で、言葉に表せない。心底より感謝していることをここに記しておきたい。

まだまだ完成と言うには程遠いものがあるが、『識身論』から『真実集成』(TS) に至るまでの一千年近い三世実有説論争を概ねまとめられたことを素直に喜びたいと思う。ただ、『識身論』や『順正理論』は部分訳しかできなかったし、まだまだやり足りないことも多く、ミスもあると思われる。今後さらに深めてヴァージョンアップを図り、できれば数年掛けてでも、新版刊行の機会を持てればと願う。

＊　＊　＊

これまで多くの先生方（故人も多いが逐一その旨を記さない）や先輩方にお世話になったが、そのことを少し記しておきたい。筆者が学生当時の大学には大地原豊、服部正明、梶山雄一の御三方が教授としておられた。

今回、服部正明先生からは上巻での TS 写本の或る語の選択についてご訂正を頂いた。眼を通して下さっただけでも有難く、その上にご教示下さったことに深く感謝したい。さらに、先生の下にいた正信公章氏もご意見や訂正を下さった。ここに感謝申し上げたい。

また当時のことに戻るが、助手としては山上証道氏、井狩弥介氏がおられたが、その後、桂紹隆氏、御牧克己氏、小林信彦氏などの方々が続々と海外から帰国され、一つの黄金期であったように思う。優れた諸先輩方にお世話になったが、なかでも桂氏には様々な局面でお世話になった。ただ筆者が若い頃、尊敬する桂氏に修論の相談をしたところ的確な内容の御提案を下さったにもかかわらず結果的にそれをやらなかったことがある。他意はなかったが、きっちりとした説明やお詫びができず今日にまで至り、慙愧に堪えない。誤解を生んだ面もあるが、偏に私の甘えに他ならず大変失礼なことをした。今更ではあるが、自戒を込めてここに深くお詫び申し上げる。すべて不徳の致す所であるが、失ったものもまた多大であった。

御牧氏にも大変お世話になったが、なかでも京都大学大学院の非常勤講師として呼んで下さり研鑽させて下さった。氏は、さらに、TS・TSP のいくつかの章の写本のコピーを下さった。ここに感謝の意を表す。その他にも多くの諸先輩方に大変お世話になったことを感謝を込めてここに記しておきたい。その一つとして、院生時代を含めて、白崎顕成氏にも公私共に大変お世話になったことがある。長尾雅人先生のご自宅にも何度か連れて頂き、所蔵図書を拝見したり、長尾先生自ら点てて下さったお抹茶をその都度頂いたことを今も懐かしく思い出す。ここに名を挙げられなかった方々にも深い感謝の意を表明しておきたい。

また、渡邊文麿氏には公私共に様々な面で各段のお世話になった。それは筆舌に尽くしがたい。氏のお蔭で筑紫女学園大学に赴任させていただいた。そのご縁から、上田義文先生の明石のご自宅にも何度かお伺いできた。今も懐かしく思い出される。

京都女子大学赴任の折には佐々木恵精氏に大変お世話になった。瓜生津隆真先生にも優しく丁寧にご指導頂いた。他にも多くの良き諸先生諸先輩方を思い出すことをここに記しておきたい。また、至らぬ私をどんな時

も冷静に見守ってくれた大学同輩の本庄良文氏に感謝する。すぐ後輩の榎本文雄氏も大阪大学に非常勤として呼んで下さり、倶舎論第 1 章を院生等と読む機会を与えて下さった。そのご厚意に深く感謝する。また、赤松明彦氏は氏の著書『インド哲学 10 講』（岩波新書・2018 年 3 月刊行）の末尾（読書案内第 7 講）に本書（上巻）を紹介下さった。感謝申し上げる。

＊　＊　＊

中学生時代からご縁のあった真宗学の梯實圓先生、稲城選恵先生に学恩を賜ったことも、ここに記しておきたい。お二人には父母（之唯・こふじ）のご縁で大変お世話になった。梯先生には親鸞聖人ゆかりの地へご案内いただき、中学生の頃から真摯で心に響く御法話を何度か聞かせていただいた。稲城先生にはよく筆者の生まれ育った寺院に御講師としてお越し頂いたり、先生の御自坊の土曜講座に私を講師としてお招き下さったりした。院生時代のことでもあって拙い話しかできなかったことが恥ずかしくも思い出される。

また、渡邊了生氏とも長いお付き合いで、自由な雰囲気で仏教論議、親鸞論議を何度かやりながら、多くのことを学ばせていただいた。今後とも楽しく自由談義ができたらと思う。

最後に、筑紫女学園大学及び京都女子大学での 28 年間近くほとんど一緒だった横田俊二氏がご存命であったなら、この出版をきっと喜んでくれたと思う。氏は比較宗教学がご専門であったが、仏教談義をよくやったことを今も思い出す。お浄土に往ったらまたいろんな話をしたいと思う。今もご家族とのお付き合いは続いている。

最後に、いつも心から応援してくれた妻・智子、長女・真希、長男・建への感謝の気持ちをここに表してこのあとがきを閉じることにする。

【上巻正誤表】

以下に〔正誤表〕を示しておく。なお、倶舎論和訳（上巻 p.28 以降）で示した＜反論＞という表現は有部説に対する世親の批判、反論という意味であるが、＜世親＞と記すべきであったであろう。（いずれ改訂新版を出したいと思う。）

〔語句訂正〕 各冒頭の数字は、頁数，行数を表す。

	＜**誤**＞	＜**正**＞
9, 8	（世親 c. 400-480）	（世親 c. 350-430[1]）
9,19	（寂護 c |725-788）	（寂護 c. 725-788）
9,20	（蓮華戒 c|740-795）	（蓮華戒 c. 740-795）
12, 2	ときもそれは	ときにそれは
13,24	吹き出すようにあるとき	吹き出すように、或るとき
21 ,7	また。	また、
21, 6	（過去・木来のもの）	（過去・未来のもの）
25,14	［計算］棒	［計算］玉
25, n.16	味方	見方
26, 5	parināma	pariṇāma
26, n.17	pūrvāparā-pekṣayā	pūrvāparāpekṣayā
26, n.20	比喩の場合と同様に --- lakṣaṇaはないとは言えない	比喩の場合と同様なら --- lakṣaṇaはないことになる
27,18	＜有部＞「三時は作用によって確立される」	＜有部＞「**三時は作用によって確立される**」<AK V 26c_2d>
27,20	眼にどんな作用	現在の眼にどんな作用
27, n.21	Frauvallner (1973:102	Frauvallner1973 (:102
27, n.21	（1973: 102, --- ）参照は、	1973（102, --- ）は、
28, 8	ならない| ［即ち］	ならない。［即ち］
28,n.22	ad AK-I39cd	ad AK I 39cd

[1] 世親の生存年代については様々な見解があるが、ここでは加藤 1989 や Deleanu 2006 等に拠り、現時点では、350~430 と考えておく。

②

29,17~18	消滅したのが過去であるから、［三時の確立が］どしてできないのか。	消滅したものが過去であるということについて、何が成立しないのか。
30,15	（実質か伴わない）	（実質が伴わない）
30,18	「本休は常に存在し ---	「本体は常に存在し ---
30,23	「［経典に］説かれているから」	「［経典に］**説かれているから**」<AK V 25a2>
31, 3	（過去・末末）	（過去・未来）
31, 9	従って。	従って、
31, 9	原因には	原因は
31,10	結果には	結果は
31,11	因果［があるのにないと］する	因果は［あるのに］ないとする
32, 7	意味して	意味（密意）して
32, 8	［あなたが言うような、］	［即ち、］
32, 8	現に存在する過去の	現に存在するなら、過去の
32, n.37	SA 473,20: etad uklaṃ	SA 473,20: etad uktaṃ
33,11	観念は対象である	観念は［意識の］対象である
33,16	［ことになるか、	［ことになるが、
34, 8	《反論》	〈反論〉
34,21	と言うならぱ	と言うならば
34, n.44	「諸仏の智」とする。	「諸仏によって」とする。（"buddyā" を「諸仏の智によって」と理解されたものと推測される。なお、玄奘訳には「諸仏」の語はない。）
35, 1	もしそれぞれの物質的存在は、［過去・未来では］	また、もしそれ（＝過去・未来のもの）はそ［の現在の］物質的存在が
35,10	［現と同じ］	［現在と同じ］
35,12	対家	対象
35,13	その四（300,6-12）	その四（300,7-12）

35,20	は何か、	は何か。
36, 4		
36, 4-6	という点で現在とは］同一であるから[48]。あるいはまた、その［未来の後、現在の位置に特殊性が生じるとき[49]、［その特殊性に対して、「現在はない」という知識が生じるなら、］	という点で未来のものと現在のものとは］同一であるから[48]。あるいはまた、それ（現在のもの）の特殊性［が生じるだけだというなら］[49]
36, 7	［後に］存在する	［今］存在する
36,13	光明	表象
38, 5	その場合行為に	それ（結果）に対して*、行為に *梵文写本による
38, 8	何の、何に	今、何の、何に
38, 9	次のような	そのように、
38,16	どうして［別な場所に引くことか	どうしてそれ（＝別の場所に引くこと）が
38,17~18	「［原因が … 区別する」	「［原因と… 区別すること」
39, 4	三時も説かれたが、	三時［も説かれた］が、
39, 8	〈反論）	〈反論〉
39,12~13	確かめることができないときには	了解（「了義」）できないことについて
41, 3	atītānāgatam	atītānāgataṃ
42, 7	**phalāt /**	**phalāt**
42,14	ye he	ye hi
42,14	vadanti《プラダン本》	vadanty
42,14	anāmataṃ	anāgataṃ
42,16	ceti	cêti
42,23	dharmasyâdhvasu,	dharmasyâdhvasu
42,20	‖ $25d_2$ ‖	| $25d_2$ |

④

43, 7	lakṣāṇānyathiko	lakṣaṇānyathiko
43,15	nikṣiptā ekam《プラダン本》	nikṣiptâikam
43,20	sarvāstivādāḥ	Sarvāstivādāḥ
43, n.78	dravyā-ntarataḥ.	dravyāntarataḥ.
44, 3	sāṃkhyapakṣe	Sāṃkhyapakṣe
44,20	krrrtvā	kr̥tvā
45,2~3	adhvānaḥ kāritreṇa vyavasthā	**adhvānaḥ kāritreṇa vyavasthā** <26c_2d>
45, 4	kāitram	kāritram
45, 4	sabhāgatetvādīnāṃ	sabhāgahetvādīnāṃ
45,12	praty-utpannaṃ	pratyutpannaṃ
46,18	**uktatvād**（25a_2）	**uktatvād** <25a_2>
47, 4	tasya tasya《プラダン本》	tasya
47,11	cchatîti	chati” iti
47, n.81	la brten nas...	la brten nas... このチベット語訳から見て、”dharmāṃś”と訂正すべきかもしれない。
48, 8	yathā tadālambanaṃ	yathā tad ālambanaṃ
48, 8	katham tadālambanaṃ	katham tad ālambanaṃ
48,10	varttamānaṃ《プラダン本》	vartamānaṃ
48,11	varttamānaṃ《プラダン本》	vartamānaṃ
48,23	(300,6-12)	(300,7-12)
49,10	yat uta	yad uta[84a]
49,15	etu	etu[84b]
49, n.84a	AKBh 300,12: yat tatをyad utaと訂正	
49, n.84b	AKBh 300,16: etatをetuと訂正	
49, n.85	kālyamと訂正。	kālyam または kalyamと訂正。
49, n.86	kālyamと訂正。	kālyam または kalyamと訂正。
50, 2	sautrāntika	Sautrāntika
50,10	varttamānīkaraṇaṃ	vartamānīkaraṇaṃū

50,11	deśāntarākarṣaṇam	deśāntarākarṣaṇaṃ
50,13	abhūtvābhavanam	abhūtvābhavanam[86a]
50,13	sarvāstivādaḥ	Sarvāstivādaḥ
50,18	tathôktaṃ athâsaty	tathôktaṃ | athâsaty
50, n.86a	AKBh 301,5: abhūtvā bhavanamをabhūtvābhavanamと訂正。	
51, 4	varttamānaṃ《プラダン本》	vartamānaṃ
53,11	**認められない**	**主張されない**
54,3	**教えを聞いた～**	《一字下げ》**教えを聞いた～**
54,4	対象がないから、	[過去の物質がないなら] 対象がないから、
56,4	される。	されるが、
56,16	位織	位態
56,21	［計算］棒が	［計算］玉が
57,1	(＝計算棒)	(＝計算玉)
57,2	計算棒に	計算玉に
59,18	ないのである、	ないのである。
59,19	(470,3-471,3)	(470,30-471,3)
60,12	の「**三時は**	は「**三時の**
60,12	」からである。	」［と説く］からである。
60,13	r	《削除》
62,8	傷害	障害
63,9	もしそれか	もしそれが
63,17	(472,10-20)	(472,10-14)
63,21	**まさにその本性で**	まさにその本性をもって
63,22	現在のものの本性で	現在のものの本性をもって
63,22~23	《22行目と23行目の間に "IV-4-2 (472,14-33)" を挿入》	
63,23	これには伺が	これには何が
63,25	グルマそのもの	ダルマそのもの
63,26	何か後に	何が後に
64, 7	《全1行＝"IV-4-2～"》	《削除》
64,12	面後相	前後相

⑥

64,21~22	《21行目と22行目の間に "V-1 第一教証批判" を挿入》	
66,9	その本性について彼らが誤った見解をもつような	彼らが誤った見解をもつようなその本性に対して
66,10	行為はある」と	行為はある」云々と
67,2	以下のことは	次の［教説］は
67,3	**現在時において**	［有部：］**現在時において**
67,4	**［そう**	［世親：］**［そう**
67,15	《全1行＝"V-2-1 ~ "を削除》	
67,18~19	《18行目と19行目の間に "V-2-1 第二教証批判その一 (474,10-15)" を移動》	
67,21	結果の原因	結果（＝意識）の原因
72,8	彼ら（＝菩薩でないもの）	彼ら（＝増上慢をもつ、菩薩でない者達）
72,15~17	ある事物をあると［知って、すぐれたものと］**なる**［ということがすぐれた仕方で］知る［ということである］[17]。ないものをないと［知る］ということから、諸認識は～。	**ある事物を**あると**知る**、［即ち］勝れた者となる、[即ち、有無を］区別して知る［ということである］[17]。**ない**［事物］をない［と知る］という認識は、存在しないものを対象としているということが成立する。
72, n.17	［jñāsyati viśeṣāya］ paraiṣyati	**［jñāsyati viśeṣāya］ paraiṣyati**
73,24	ある場所から	或る場所から
75,12	時間からも	**時間からも**
77, 6	**saṃskārānnām**	**saṃskārāṇām**
77,17	**āryashrāvako**	**āryaśrāvako**
77,20	vistaraḥ. na shrutavān	vistaraḥ.《改行》na śrutavān
77,22	yad atītaṃ	yadâtītaṃ
78, 2	《全1行を削除》	
78, 6	kaṇṭthata	kaṇṭhata
78, 7	kaṇṭthata	kaṇṭhata
78,12	Cakṣuruvi~	cakṣurvi~
78,14	**<u>phalād</u>**	**p<u>halād</u>**

78,19	Atītā~	atītā~
78,21	lakṣaṇasyā~	lakṣaṇasy**â**~
79, 4	lakṣaṇavṛti~	lakṣaṇavṛtti~
79, 4	evāha	evâha
79, 5	**~yūktaḥ**	**~yuktaḥ**
79, 8	*Athâtītam*	*athâtītam*
79,12	**edasyāṃ**	**ekasyāṃ**
79,13	**striyâm**	**striyām**
79,20	prāpyānāgato	prāpyânāgato
79,22	~prāpto'nāgatādi~	~prāpto 'nāgatādi~
79,22	devalaṃ	kevalaṃ
80, 3	III–1–4 (470,19-21)	III–1–4 (470,13-19)
80, 5	kṣyātītā~	kṣyâtītā~
80, 6	vâpekṣyā~	vâpekṣyâ~
80, 7	《yathâikāの直前欠文》	pūrvāparāpekṣo 'nyathānyathikasya vyavahāraḥ. ata evôdāha rati.
80,10	III-2（なし）	III-2
80,11	III-2-2 (470,21-30)	III-2-1 (470,19-21)
80,15	III-2-2 (470,21-470,30)	III-2-2 (470,21-30)
80,17	kṛtā.	kṛtvā.
80,20	~lakṣaṇābhayām	~lakṣaṇābhyām
80,22	prāpnoti. iti	prāpnoti iti
81, 5	~Buddhadevasyâpi	~Buddhadevasyâpy
81, 6	**ekasminn evâtīte**	ekasminn ev**âtīte**
81, 8	m***adhyamaḥ***	***madhyamaḥ***
81,13	ity āha yasmāt	ity āha. yasmāt
81,20	tat sabhāgaḥ	tatsabhāgaḥ
82, 4	~parigraha-sadbhāvāt	~parigrahasadbhāvāt
82, 8	[AK I 59cd]	[AK II 59cd]
82, 9	astīti	astîti

⑧

82,13	adhikr̥iam	adhikr̥tam
82,16	a varta~	ca varta~
83, 6	**kāritram** ***asti***	***kāritram asti***
83, 7	~ādi-tvaṃ kathayate.	~āditvaṃ kathyate.
83,11	**āivātītam**	**nâivâtītam**
83,17	IV-4-1 (472,10-20)	IV-4-1 (472,10-14)
83,21~22	《21行目と22行目の間に "IV-4-2 (472,14-33)" を挿入》	
84, 2	adhavatrayaṃ	adhvatrayaṃ
84, 4	IV-4-2 (472,20-33)	《削除》
84, 8	**âstîti**.	**câstîti**.
84,16	darśa [473] yati	darśa[473]yati
84,18	**kr̥tvâsty**	**kr̥tvâstîty**
84,19	bhavati **hetu-**	bhavati.《改行》hetu~
84,20~21	iti.《改行》hetv~	iti. hetv~
84,21	**hetvapvādadr̥iṣṭi-** **pratiṣedhārtham**	hetvapavāda dr̥iṣṭi- pratiṣedhārtham
85,10	yam	yady atītaṃ
85,12	sūtram	sūtraṃ
85,15	evamm	evaṃ
85,22	sammdhā~	saṃdhā~
86, 4	vis [474] tare~	vis[474]tare~
86,12	adhvāny	adhvany
86,12~13	**ta evâdhvā kathāvastv**	**ta evâdhvā kathāvastv**
86,15~18	《下記の〔**段落訂正**〕 1 参照》	
87, 3	ca.	ca
87, 5	**asîti**	**astîti**
87, 5	abhūd iti	abhūd iti.
87,10	rūpasyâbhâat	rūpasyâbhāvāt
87,13	vartamānam	vartamānaṃ
87,14	iti,	iti.

87,16	vartamānāvasthāyām	vartamānāvasthāyāṃ
88, 7	santi.	santi
89, 9	rtamānāvathāyām	rtamānāvasthāyāṃ
89,15	vis [476] taraḥ	vis[476]taraḥ
89,23	sarvabuddhīnām sadviṣayatve	**sarvabuddhīnām sadviṣayatve**
90, 1	vimarsḥaḥ	vimarśaḥ
90,14	**ātmavāda**-	Ātmavāda-
90,18	~pādavartā saha	~pādavatā saha
90, n.54	jñāsyati viśeṣāya] paraiṣyati	**[jñāsyati viśeṣāya] paraiṣyati**
91, 7	phalaṃ	phalam
91,10	tad ākarṣaṇaṃ	tad ākarṣaṇaṃ[58b]
91, n.58~59	《n.58の次行に、"[58b] SA476,29: tad-ākarssaṇam"を挿入》	
91,14	viśe- [477] ṣaṇasya	viśe[477]ṣaṇasya
91,19	sarvāstivādaḥ	Sarvāstivādaḥ
91,20	sādhuru	sādhur
91,20	《"~ bhavati."で改行。"kathaṃ tena tasmin vā saṃyukta iti"を次行へ》	
91, n.56	《" チベット語訳の文末は'~yod pas so'であり、'hi'を想定させる。》	
92, 8	'nyadutpādābhimukhatvāt	'nyad utpādābhimukhatvāt[61]
92, 9	'nyannirodhābhimukhatvāt	'nyan nirodhābhimukhatvāt
92,16	**śeṣais tu sarvaiḥ sarvatrêti**	**śeṣais tu sarvaiḥ sarvatrêti**
92,16	[AK V 24c_2d]	[AK V 24d]

93~194頁（本書上巻第３章）については、著者所属機関発行の紀要『京都女子大学宗教・文化研究所紀要』2000年度・2001年度に、各々、和訳・テキストの改訂版を掲載する予定である。（京都女子大学図書館リポジトリあり）

195, 1	第４章『アビダルマ灯論』（作者不詳）	第４章『アビダルマ灯論』（作者不詳*） *但しADの作者はイーシュヴァラ
275, 21~22	作用は［存在要素と］異ならないからといって、[全く]	［作用と存在要素とに］相違がないわけではない。

	存在しないということもない[78]	
275, n.78	B 621, 12-13・・(p.276)・・解釈を取っておく。	TA写本は、"na ca na viśeṣaḥ."
277, n.82	avasthāviśeśa	avasthāviśeṣa
277, n.85	福田洋一（1987）	福田洋一1987
317, 4	na ca nâsty aviśeṣāt	na ca nâsti viśeṣaḥ
336,29	TA<T>	TA[T]

〔段落訂正〕

１．86,15-18を以下のように訂正する。

V-2 （474, 10-11）

ālaṃbanamātram iti. **mātra**śabdo janakatvavyāvartanārthaḥ. tadrūpo tpatter ālaṃbanaṃ dharmā ity abhiprāyaḥ.

V-2-1 （474, 11 – 15）

yad anāgataṃ ***kalpasahasreṇa***[43] . . .

２．154,4~11を以下のように訂正する。

III-2-3・III-2-4（欠落）

III-2-5 D137b2~3; P273a7~8

gang gi tshe chos de bya ba mi byed pa de'i tshe ni ma 'ongs pa yin la[317] zhes bya ba rgyas par 'byung ste | bya ba yang mig[318] la sogs pa rnams kyi ni lta ba [Db3] la sogs pa'o || rnam par shes pa'i ni rnam [Pa8] par shes pa'o || gzugs la sogs pa rnams kyis ni rang gi dbang po'i spyod yul nyid do[319] ||

IV 作用説批判

IV-1 D137b3-138a5; P273a8~274a4

gal te 'das pa yang rdzas su yod la[320] zhes bya ba rgyas par 'byung

著者紹介

秋本　勝（あきもと　まさる）

1951 年　大阪府東大阪市の浄土真宗本願寺派永照寺に生まれる
1975 年　京都大学文学部卒業
1977 年　京都大学大学院文学研究科修士課程修了
1980 年　京都大学大学院文学研究科博士課程単位取得退学
1980 年　鉄鋼短期大学・近畿大学（他）非常勤講師
1988 年　筑紫女学園大学助教授
1995 年　筑紫女学園大学教授
1999 年　国立民族学博物館共同研究員（～ 2001 年）
2000 年　京都女子大学教授
2016 年　京都女子大学名誉教授
　　　　　京都女子大学宗教文化研究所客員研究員

仏教実在論の研究―三世実有説論争―　下

令和 2 年 8 月 29 日　初版発行

著　者　Ⓒ秋　本　　勝
発行者　吉　山　利　博
印刷者　小　林　裕　生

発行所　株式会社　山喜房佛書林
東京都文京区本郷五丁目二十八番五号
電話 03-3811-5361　振替 00100-0-1900

ISBN978-4-7963-0329-3　C 3015